EDMUND HUSSERL

LAS CONFERENCIAS DE LONDRES

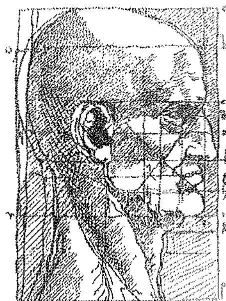
MÉTODO Y FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICOS

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2012

HERMENEIA

94

Colección dirigida por
Miguel García-Baró



ganz1912

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1804-5
Depósito legal: S. 338-2012
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.

CONTENIDO

Presentación, de Ramsés L. Sánchez 9

LAS CONFERENCIAS DE LONDRES DE 1922
Método y filosofía fenomenológicos

INTRODUCCIÓN
La finalidad general de la filosofía fenomenológica 19

PRIMERA CONFERENCIA
La vía cartesiana hacia el *ego cogito* y el método de la reducción fenomenológica 21

SEGUNDA CONFERENCIA
El reino de la experiencia fenomenológica y la posibilidad de una ciencia fenomenológica. La fenomenología trascendental como ciencia de las esencias de la subjetividad trascendental 41

TERCERA CONFERENCIA
La fenomenología trascendental y el problema del conocimiento posible, de la ciencia posible, de las objetividades y de los mundos posibles 65

CUARTA CONFERENCIA
La idea concreta de una lógica como doctrina de la ciencia y el sistema de toda ontología. La meta concreta de la filosofía fenomenológica futura 91

EL SILABARIO
A las conferencias de Londres

Introducción y primera conferencia 117
Segunda conferencia 120
Tercera conferencia 124
Cuarta conferencia 128

Estudio conclusivo, de Ramsés L. Sánchez 133
Introducción 133
1. Platón y el sentido de la filosofía primera 139
2. Descartes y la ciencia necesaria de método 143
3. Del primer momento del intuicionismo fenomenológico ... 153
4. Del segundo momento del intuicionismo fenomenológico 162
5. De las posibilidades universales y del futuro de la fenomenología 169

PRESENTACIÓN

Ramsés L. Sánchez Soberano

El método fenomenológico y la filosofía fenomenológica es el título de las cuatro conferencias que Husserl pronunció en 1922, en la Universidad de Londres, cuando contaba 63 años. El espíritu de estas disertaciones fue «recogido y ampliado»[1] en su curso *Introducción en la filosofía*[2], dictado en la Universidad de Friburgo durante el semestre de invierno de 1922-1923. Con estas conferencias, además de divulgar la fenomenología entre el público inglés, Husserl intenta por primera vez exponer de una forma sistemática la fenomenología trascendental[3]. Por aquel entonces, la búsqueda de una exposición del sistema de la fenomenología trascendental, junto con las investigaciones sobre la lógica genética[4], los problemas de la cultura «en evidencia mundana»[5] y de la psicología fenomeno-

1. Cf. carta a Ingarden del 14.12.1922, *Husserliana Dokumente* III/3, 216 [en adelante: Hua Dok].

2. Cf. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, ed. B. Goossens, 2002 [en adelante: Hua XXXV]. Cf. la conferencia en p. 311-340 de este tomo, y los añadidos en p. 58 lín. 7 - p. 60 lín. 50; p. 68 lín. 22 - p. 71 lín. 18; p. 71 lín. 34 - p. 73 lín. 3; p. 73 lín. 4 - p. 73 lín. 30; p. 75 lín. 10 - p. 85 lín. 4; p. 91 lín. 19 - p. 93 lín. 10; p. 267 lín. 7 - p. 277 lín. 25; p. 280 lín. 17 - p. 284 lín. 5; p. 292 lín. 23 - p. 307 lín. 15.

3. Cf. H. Spielgelberg, *The phenomenological movement*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, 135 y 148. Cf. también la carta a Ingarden de 25.11.1921, donde Husserl anuncia la elaboración de «un gran trabajo sistemático», Hua Dok III/3, 213.

4. Cf. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, ed. M. Fleischer, 1966 (en adelante: Hua XI); *Aktive Synthesen.* Aus der Vorlesung «Transzendentale Logik» 1920/21. Ergänzungsband zu «Analysen zur passiven Synthesis», ed. R. Breeur, 2000 [en adelante: Hua XXXI].

5. Cf. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, ed. Thomas Nenon - Hans Rainer Sepp, 1989 (en adelante: Hua XXVII). Especialmente, los artículos preparados entre los años 1922 y 1924 para la revista japonesa *The Kaizo*; versión cast.: *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, ed. Agustín Serrano de Haro, Anthropos, 2002.

lógica[6], entre otros temas, ocuparon la reflexión y la mayoría de los cursos que Husserl impartió durante los años veinte. Con todo, las conferencias ocupan un lugar especial en la inmensa producción husserliana. El proyecto de sistematización debía consistir en la introducción al objetivo general de la fenomenología y a las condiciones que hacían posible el cumplimiento de su tarea. Para ello, las conferencias parten de la idea de que la filosofía es la ciencia más universal y que no cumple su tarea si no está justificada absoluta y apodícticamente desde sí misma. La ciencia más universal, la ciencia primerísima debía entonces fundar con evidencia la tarea cognitiva de toda ciencia segunda, y para ello debía captar el sentido de la ciencia de su tiempo y delimitar la tarea de la fenomenología en el futuro. Inicialmente, el análisis nos conduce a la protofundación de la idea platónica de la filosofía y a la radicalización de los caminos abiertos por Descartes. Más tarde, a establecer la fenomenología como ciencia eidética –no sin antes distinguirse de cualquier ciencia de hechos y de sus procedimientos– y, después de demostrar el sentido de su tarea como fenomenología trascendental, se verá cómo ella puede aspirar a ser la lógica normativa que da unidad a todas las demás ciencias a partir de sus fundamentos. Desafortunadamente, las pretensiones previstas, la de una sistemática fenomenológica, no pudieron llegar a buen término[7]; sin embargo, ellas sirvieron como núcleo primitivo para el desarrollo de las *Conferencias de París*[8] y, más tarde, en su forma más madura, para la elaboración de las *Meditaciones cartesianas*[9]. A este desarrollo ulterior alude el propio Husserl en el prólogo a la edición inglesa de *Ideas*[10].

6. Cf., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel, 2. verb. Auflage, 1968 [en adelante: Hua IX].

7. Cf. Berndt Goossens, *Einleitung des Herausgebers*: Husserl-Studies 16/3 (1999) 183-254. Esta es la primera presentación al público de estas conferencias; cf. también *Zur Phänomenologischen Reduktion*, ed. S. Luft, en especial «Einleitung des Herausgebers» [en adelante: Hua XXXIV], XXI, nota 6 y XXIII.

8. Edmund Husserl, *Las conferencias de Paris. Introducción a la fenomenología trascendental*, presentación, traducción y notas de Antonio Zirión, Instituto de Investigaciones Filosóficas (Cuaderno 48), UNAM, México 1988.

9. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas. Una introducción en la fenomenología*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México 1986.

10. «Quien esté interesado en el trabajo y progreso continuo del autor desde 1913 podría remitirse [...] a sus *Meditaciones cartesianas*, una elaboración extendida de las cuatro lecciones que tuvo el placer de dictar inicialmente en la primave-

Por el carácter del contenido de sus descripciones y problemas, pero también por la tematización del necesario cambio de actitud del científico, estos textos deben ser considerados, haciendo eco de las palabras de Ulrich Melle, como uno de los acercamientos iniciales más radicales y desafiantes de Husserl: es en el único donde intenta realizar realmente una crítica apodíctica de la experiencia trascendental[11].

Dicho esto, las cuatro conferencias que ahora se traducen al español se presentan como un documento de vital importancia en relación con las obras antes mencionadas y, a su vez, en relación con el estado actual de la lectura y juicio sobre el pensamiento de Edmund Husserl. En ellas se muestra una clara preocupación por mostrar la relación entre la vida y la conciencia como entre el yo trascendental y el yo mundano. Sin embargo, es necesario añadir que ellas son el testimonio de la génesis de conceptos que han sobrevivido hasta la última obra publicada en vida por Husserl[12]. A diferencia de los escritos expuestos hasta ahora, Husserl introduce aquí, como elemento fundamental para el comienzo originario de la filosofía, una constelación de relaciones que son propias al llamado «filósofo que comienza». Esta noción, sinónima del «filósofo principiante», será, a partir de 1922, esencial en los dominios de la *epogé* y la reducción. Noción que, desde su génesis, ya tenía intenciones de ser elevada al reino de los conceptos filosóficos[13]. Esto explica que en las exposiciones de los motivos platónicos y cartesianos, que en la conferencia se toman como antecedentes de la fenomenología trascendental, se plantee el problema del comienzo como *ethos* del «filósofo que

ra de 1922 en la Universidad de Londres y, en este último año, y de una forma más madura, en la Sorbona en París». Cf. «Author's Preface to the English Edition» en *Ideas: general Introduction to pure Phenomenology*, trad. de W. R. Boyce Gibson, London-New York 1931, 29-30.

11. Cf. Ulrich Melle, «Short History of the Husserl-Archives and Status Report on the Edition of Husserl's Work», conferencia dictada en Praga, República Checa, en noviembre de 2002.

12. Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel, Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1976 (en adelante: Hua VI). Hay traducción al español.

13. Carta de Husserl a W. Bell de 13.12.1922: «En las conferencias de Londres debe verse mi ya largo trabajo de ideas sobre el 'filósofo que comienza' y ponerse en escena en la filosofía», Hua Dok III/3, 49.

comienza», diferenciándose del ámbito teórico del comenzar sin supuestos. De esta manera, Husserl destaca la primacía del sentido de la práctica frente a la teoría. En otras palabras, que la introducción en la filosofía exige una inmersión personal en el esfuerzo que supone pensar radicalmente.

Husserl realiza esta exposición a partir de una puesta en práctica de los principios que conducen a la fenomenología a su destino universal. Comienza con la responsabilidad que adquiere aquel que quiere llegar a ser filósofo y abarca, a su vez, los motivos que le conducen a comenzar. Pero estos planteamientos no están solos, se toman de la mano del sentido platónico de la filosofía y se amplían radicalizando los motivos cartesianos del método y de la filosofía como filosofía primera. Partir de ellos debe ayudarnos a alcanzar el carácter de la fenomenología como «ciencia rigurosa» y como la ciencia que rinde fundamentación última a todas las demás. El lector notará que la exposición husserliana tiene un carácter progresivo, ya que avanza a partir de los resultados obtenidos por los primeros principios establecidos al comienzo de la búsqueda. Estos puntos de partida deben ser comprendidos en un sentido apodíctico y como principios que son susceptibles de ejercitación.

En la segunda parte de este texto hemos integrado el «Silabario a las conferencias de Londres». Como observará el lector, es una guía general a las ideas desarrolladas en las conferencias. La tarea de traducirlo al público inglés había sido destinada inicialmente a Winthrop Bell, pero fue George Dawes Hicks quien la llevó a término[14]. En principio, el *Silabario* sería enviado junto con las conferencias, pues la idea era que «la conferencia fuese publicada en las prensas de la Universidad de Londres y el silabario en el periódico de la Universidad»[15], pero este proyecto no pudo realizarse. Solo el *Silabario* fue enviado a los organizadores de las conferencias antes de que Husserl realizara el viaje a Inglaterra. Husserl quería facilitar

14. La traducción fue publicada por H. Spiegelberg en 1970. Cf. Journal of the British Society for Phenomenology 1 (1970) 3-15, pero la traducción no contempla muchas de las anotaciones y añadidos posteriores que Husserl hizo al texto, así como las clasificaciones que Landgrebe realizara más tarde. Hay una publicación más reciente en *Husserl, Shorter Works*, University of Notre Dame Press, 1981, editadas por Peter McCormick y Frederick Elliston.

15. Cf. carta a Bell de 7.12.1921, Hua Dok III/3, 30.

a los lectores ingleses la secuencia de la versión alemana[16], pues posiblemente su conocimiento del ambiente de la filosofía inglesa le hubiese obligado a pensar en una guía sucinta de las ideas que desarrollaría en aquel foro[17]. De allí que sean expuestas como ideas aisladas, ya que solo tienen la finalidad de mostrar los temas que serán desarrollados en la presentación. En las constantes reelaboraciones y anotaciones posteriores que Husserl realizó a estas conferencias, y que corresponden al conjunto de textos M II 3 y F II 3 de los archivos de Husserl, la división entre un texto introductorio y el primer capítulo no está presente. Es probable que Husserl haya integrado hasta más tarde esta clasificación, aunque ya está presente en la edición de Spielgerberg[18].

Como es habitual en las obras completas de Husserl, el volumen que ha servido de base para esta traducción se divide en texto principal y textos complementarios. Nosotros hemos traducido el primer y segundo texto complementario, es decir, las *Conferencias de Londres* y el *Silabario a las conferencias de Londres*. Ambos han sido publicados por Berndt Goossens en el tomo XXXV de *Husserliana* bajo el título *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Kluwer Academic Publisher, 2002. Esta edición es la segunda revisión que Goossens ha hecho a las conferencias, pues existe una versión –con pocas anotaciones posteriores de Husserl– en la que no aparecen párrafos completos, ya sea porque no fueron leídos, porque fueron eliminados o porque fueron agregados más tarde, en las múltiples revisiones que Husserl hacía de sus textos[19]. Algunos añadidos de Husserl

16. Cf. Berndt Goossens, *Einleitung des Herausgebers*: Husserl-Studies 16/3 (1999) 190.

17. Sobre las cartas y libros que Bell envió a Husserl antes de la realización de las conferencias y sobre la recepción de la fenomenología en Inglaterra, cf. Hebert Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, The Hague-Boston-London 1981, 144-161 y 229-234.

18. Cf. Berndt Goossens, *Einleitung des Herausgebers*, 195.

19. La primer aparición de las conferencias se realizó en 1999 y fue publicada en el volumen 16 de los Husserl-Studies, 183-254. Se abren con un análisis introductorio mucho más amplio y completo que el presentado más tarde en el tomo XXXV de *Husserliana*. Existe también una versión francesa sobre esta conferencia, que fue publicada en Annales de Phénoménologie 2 (2003), traducida por Antonino Mazzù, pero allí no se han podido tomar en cuenta las aportaciones que la edición de *Husserliana* admitiera después. De esta traducción solo hemos añadido algunas notas de importancia contextual para la comprensión del texto.

que hemos incluido aquí corresponden a los que fueron establecidos en la primera edición de las conferencias, los añadidos posteriores se recogen en el tomo XXXV de *Husserliana*[20], pero hemos respetado todos aquellos que aparecen en la última versión. Hemos consultado también una versión previa al tomo XXXV de *Husserliana*, que se halla en los Husserl-Archief Leuven, en la que no hemos encontrado cambios importantes, pues en ella aparecen las conferencias tal como fueran editadas en el tomo XXXV. Por este motivo, en su estructura formal nos hemos ceñido a la edición de *Husserliana*. Las mínimas diferencias entre las publicaciones pueden ser consultadas por los especialistas en la edición alemana.

Para la elaboración de esta traducción nos hemos ceñido, dentro de los límites y exigencias que le son propios, a los trabajos que Miguel García-Baró, Agustín Serrano de Haro y Antonio Zirión han realizado dentro de un proyecto de traducción de las obras de Husserl. Hemos consultado con frecuencia el Diccionario Husserl que ya es, sin lugar a dudas, una base fiable para la traducción de los textos husserlianos. Sin embargo, hemos de señalar algunas licencias que nos hemos tomado.

Una de ellas es la diferencia –que solo es problemática en nuestra lengua– entre *Körper*, utilizado para describir cuerpos físicos o geométricos, y *Leib*, que alude al cuerpo vivo, orgánico, encarnado. Ella ha sido abordada a partir de las especificaciones de su aparición, esto es, cuando la traducción no aclara por sí misma si hablamos de cuerpos vivos o de cuerpos físicos hemos decidido añadir la puntualización. Pero en los casos donde la descripción es clara, no hemos considerado necesario explicitarlo. Habría que añadir a su vez que la diferencia entre *real* e *ideal* y *reell* e *ideell* ha sido suprimida a partir de la traducción respectiva de *real* e *ideal* y *efectivo* y *no efectivo*. En relación con la temática del filósofo principiante, fundamental aquí, hemos traducido *Umsturz* como *derrocamiento*. Los vocablos latinos que no han sido señalados en el original alemán con cursivas han sido dispuestos sin cursivas. Con esto evitamos hacer énfasis en lugares donde el original no ha creído conveniente hacerlo.

Algunas abreviaciones recurrentes han sido tipificadas como sigue: Nota del traductor [N. de T.], Nota del Editor [N. de E.], Nota

20. *Husserliana* XXXV, 656-675.

de la traducción francesa [NTF], Conferencias de Londres [CL], Silabario a las conferencias de Londres [*Silabario*]. Mientras que las notas realizadas por Husserl, fundamentalmente posteriores, han sido señaladas expresamente.

Dicho esto, es necesario comentar que con esta edición contamos en español con la versión más completa y actualizada en lo que atañe a la historia, génesis, desarrollo y exposición de las conferencias de Londres. En los lectores potenciales de esta obra comienzan a moverse las posibilidades de su recepción.

* * *

Quiero agradecer la ayuda que me han prestado los doctores Thomas Vongehr, Ulrich Melle y Heinz Leonardy al permitirme consultar los inéditos del archivo Husserl y poder contrastar la edición completa del tomo XXXV de *Husserliana*. También agradezco a Charlotte Luyckx y al profesor Bernard Feltz la invitación a pasar una estancia de investigación en la Université Catholique de Louvain y poner a mi disposición los medios bibliográficos y técnicos de su universidad. La ayuda de Víctor González Osorno ha sido inestimable en relación con la redacción de este trabajo. La traducción de este importante texto para la cultura fenomenológica en lengua española no habría sido posible sin el consejo y magisterio de Miguel García-Baró.

LAS CONFERENCIAS DE LONDRES DE 1922

EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO Y LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

Husserliana XXXV, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*:

1. *Phänomenologische Methode und Phänomenologische Philosophie. Londoner Vorträge 1922*; p. 311-340 y 365-374; y p. 58 lín. 7 - p. 60 lín. 50; p. 68 lín. 22 - p. 71 lín. 18; p. 71 lín. 34 - p. 73 lín. 3; p. 73 lín. 4 - p. 73 lín. 30; p. 75 lín. 10 - p. 85 lín. 4; p. 91 lín. 19 - p. 93 lín. 10; p. 267 lín. 7- p. 277 lín. 25; p. 280 lín. 17 - p. 284 lín. 5; p. 292 lín. 23 - p. 307 lín. 15.

2. *Syllabus der Londoner Vorträge*, p. 364-374

INTRODUCCIÓN

LA FINALIDAD GENERAL DE LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA

La mejor manera de satisfacer la honrosa invitación a dictar unas conferencias en este importante lugar de la ciencia inglesa, mientras hablo de un método filosófico nuevo con el que se abre a la intuición concreta el reino desconocido de la subjetividad trascendental y, adicionalmente, tomando el riesgo de intentar introducirles en las esferas del pensamiento de una ciencia filosófica fundamental, aún nueva, que se ha establecido en ese suelo intuitivo concreto, es, creo, la de introducirles en la fenomenología trascendental. Espero poder despertar cierta comprensión a favor de la incomparable índole peculiar de esta ciencia que es puramente descriptiva y, al mismo tiempo, puramente apriórica, y también convencerles de que no puede surgir sin fundamento en las más altas pretensiones del rigor científico. Además, se debe localizar claramente el significado central de la fenomenología dentro del reino total de las ciencias y mostrar que la fenomenología capta en sí el sistema general de las fuentes del conocimiento a partir del cual todas las ciencias auténticas deben derivar sus conceptos y proposiciones fundamentales y toda la fuerza de sus legitimidades últimas. Únicamente así podrá cumplir la vocación de ser llamada «Filosofía primera» en un sentido verdadero: la vocación de otorgar unidad a todas las otras ciencias a partir de fundamentos últimos y en relación con principios últimos. Entonces les dará una nueva forma para reconocerlas como órganos vitales de una ciencia única, absolutamente universal, de la filosofía en el sentido más antiguo del término.

Por ello, en el seno de la vida científica de nuestra época a la fenomenología le corresponde la tarea de liberarnos de una maldición lamentada muy a menudo: el fraccionamiento del conocimiento en ciencias especializadas que se tornan casi incoherentes y el carácter parcial de esta especialización. Pero, por otra parte, también tiene la función de combatir la reacción hostil a la ciencia que nace de ella, una reacción que amenaza con adueñarse de la generación actual y que únicamente hace más propicio realizar obnubilados misticismos. Es así que frente a tales corrientes, y en términos del conocimiento, la fenomenología representa el derecho exclusivo originario e inquebrantable de la ciencia rigurosa. Pero lo logrará siempre que justifique y aclare absolutamente toda ciencia a partir de sus fuentes originarias. Ella demuestra que solo el radicalismo extremo del espíritu del conocimiento, en tanto intención que pretende claridad y una legitimidad intelectiva capaz de dirigirse hasta el límite último de lo pensable, puede ayudar contra todo escepticismo y misticismo, y así demuestra que las ciencias realizadas y verificadas naturalmente deben fracasar a este respecto porque a ellas, como ciencia naturales, les falta necesariamente ese radicalismo. Solo puede ayudar la ciencia que confiere inteligibilidad última, y esta es la ciencia que se alimenta de las fuentes originarias de la fenomenología.

Pero no debo proseguir con la introducción. Me tomaré la libertad de referirme a las ceñidas tesis fundamentales del silabario que acompañan estas conferencias[1]. Son bocetos esquemáticos de los pensamientos fundamentales que deben mantener su color y su plenitud en todas las conferencias. No quisiera repetirlas aquí pues preferiría comenzar inmediatamente.

1. Acerca de este *Silabario a las conferencias de Londres*, cf. *supra*, 12, n. 14 [N. de T.].

PRIMERA CONFERENCIA

LA VÍA CARTESIANA HACIA EL «EGO COGITO» Y EL MÉTODO DE LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA[1]

En la fenomenología hay diferentes vías. Para estas conferencias quiero optar por la más fundamental. Comienza con la renovación de la antigua idea del conocimiento filosófico y concluye con la consideración radical del método esencialmente necesario para obtener este conocimiento filosófico. De este modo, la fenomenología trascendental resulta ser la ciencia necesaria del método y la filosofía «primera».

Si hoy, desde el punto de vista del conjunto de consideraciones que han madurado en mí, debiera hablar de aquellos filósofos que, mirando retrospectivamente la historia de la filosofía, me son más queridos que otros, debería entonces nombrar únicamente a dos, pero sin establecer entre ellos ningún nivel prioritario: en primer lugar, por supuesto, al absolutamente incomparable *Platón*, el creador de la idea de la ciencia rigurosa o de la ciencia filosófica, en el que quisiera ver, en general, al auténtico fundador de nuestra cultura científica. El segundo nombre que quisiera mencionar es el de *Descartes* quien, sin considerarlo por ello como el más grande de los modernos, recibe un lugar histórico distinguido, ya que sus *Meditaciones* han otorgado al desarrollo del pensar filosófico una sólida orientación en dirección a la filosofía trascenden-

1. Dictada el 6 de junio de 1922 [N. de T.].

tal. Y esto porque, estoy convencido, a partir de Descartes se determina no solo el carácter fundamental de la filosofía moderna, sino el de toda filosofía futura.

En lo que atañe, en primer lugar, a Platón, es la seriedad con la que intenta superar teóricamente el escepticismo sofista, para buscar la evaluación teórica del impulso socrático, la que lo convierte en el fundador de la idea filosófica del saber verdadero y de la ciencia auténtica entendida como la idea final más elevada del conocimiento. Así, se convierte en el creador de los problemas y de la ciencia del método, o sea, del método que puede realizar en el conocimiento actual este objetivo eminente. Desde aquí, el conocimiento auténtico, auténtico en el sentido de la verdad conceptualmente rigurosa, y los entes, en un sentido verdadero, llegan a ser correlatos. El concepto de la unidad de todo conocimiento auténtico, o bien de toda verdad rigurosamente conceptual, construye una unidad enlazada teóricamente, la de una ciencia única, la filosofía. Su correlato es la totalidad de todos los entes verdaderos. A partir de aquí una nueva idea de la filosofía, en tanto ciencia universal y absolutamente justificada, entra en escena determinando todos los desarrollos ulteriores en su totalidad; ya con esto se señala que la filosofía solo es posible en virtud de una investigación fundamental de las condiciones de posibilidad de toda filosofía. Así se establece la idea de una fundación necesaria y de una articulación de la filosofía en dos niveles: uno radical, donde se legitima en sí misma la disciplina del método como filosofía primera; y otro, donde la filosofía segunda se refiere retrospectivamente a ella en todas sus fundamentaciones justificadas.

Recordaré también que para el Platón socrático la filosofía, en un sentido pleno y amplio, no era solamente ciencia, y que la teoría o razón teórica obtenía allí la dignidad de ser ciencia toda vez que hiciera posible la razón práctica.

No nos detendremos, por muy interesante que sea, en la deficiente repercusión de las intenciones platónicas en las fi-

losofías ulteriores. Vayamos inmediatamente hasta Descartes. En él vuelve a surgir, desde el principio, la idea platónica de la filosofía pero con una formulación más aguda, y junto a ello surge una determinada conciencia del dogmatismo afilosófico de toda la filosofía y de toda la ciencia tradicional (cosas aquí sinónimas). Que ellas no sean filosofías auténticas significa que carecen de una auténtica racionalidad justificada hasta el final, y de ello ni la admirada matemática se halla a salvo. Esto se debe a que son impotentes ante el escepticismo, como lo han sido desde siempre.

Ya desde las *Regulae* se subrayaron las dos exigencias fundamentales: la de la justificación perfecta y la de la universalidad (bajo la indicación de la unidad de la razón como fuente unitaria de todos los conocimientos posibles); y, de modo significativo, hasta fue realizado el cumplimiento de aquellas exigencias como preguntas dirigidas a la vida y al conocimiento de los problemas filosóficos. Yo quisiera caracterizar este giro subjetivo como un giro ético cognitivo, aun cuando en Descartes éste no fuese introducido realmente como ético. Con él, el lado específicamente ético del *ethos* filosófico de Platón fue justamente aquello que se perdió: la filosofía teórica se independizaría. Desde aquí, la idea que se conserva hasta el final no es más, como en Platón, que la de la humanidad auténtica que se encarna en el hombre que filosofa y no meramente en el científico, aun cuando el filósofo debe ser ante todo un hombre de ciencias. Sin embargo, después de todo, también permanece en la concepción cartesiana de los filósofos obtener el radicalismo que pertenece a la esencia de la disposición ética, y él tiene una forma, que quisiera destacar, que perfectamente podría interpretarse como ética o que podría cimentarse como ética. Podemos presentarlo brevemente de la siguiente manera.

En el sentido de la investigación absolutamente ética queda comprendido, en cierto modo, *como prototipo regulativo*, una forma peculiar de la vida humana. El hombre –y con esto

me refiero al hombre singular pero también al «hombre en general», a la humanidad en comunidad– el hombre, digo, no puede permanecer, por decirlo así, viviendo ingenuamente día a día. Debe despertar éticamente alguna vez, reflexionar y tomar ciertas decisiones radicales a partir de las cuales él mismo se haga verdaderamente un hombre ético. La decisión exige aspirar con todas nuestras fuerzas hacia una nueva vida (una vida de una forma completamente nueva, de un nuevo estilo), una vida de conciencia absolutamente clara, legitimada absolutamente en sí y por sí misma.

En particular, ocurre lo mismo para el hombre que conoce; ocurre, cuando el conocimiento en general y la ciencia son reconocidas como una de las funciones humanas más grandes que, como «vocación» elegida y continuamente empleada, tiene derecho propio en el marco universal de una vida ética. A pesar de la limitación que experimenta la legitimidad ética de la actividad cognoscitiva, a través de la consideración ética del derecho concomitante de otras funciones axiológicas y bajo circunstancias variables, se obtiene aquí una idea regulativa análoga, específica, como idea ético cognoscitiva; es decir, si una vida se entrega en general al conocimiento debe tener una legitimación ética, por lo que en última instancia debe tener leyes que defender, ya que debe ser una vida centrada en la idea del conocimiento auténtico y verdadero. Pero no es posible estar en una vida de conocimiento y querer mantenerse en la dedicación al conocimiento ingenuo de las cosas; más bien, el conocimiento debe justificarse absolutamente para quien conoce en relación con su autenticidad. De aquí también brota la exigencia de una meditación radical y de una decisión universal que vincule toda la vida de conocimiento, la decisión por mantener una vida de conocimiento orientada conscientemente en todo momento en dirección a un fin, hacia el carácter genuino del conocimiento y, en consecuencia, que pretenda una justificación última y omnilateral del cono-

cimiento, una nueva vida «auténticamente» científica llevada a cabo en una legitimidad consciente de normas que puedan ser defendidas en todo momento. También podríamos decir: una vida que provenga de una conciencia de absoluta claridad teórica que pueda mantenerse firme en cada autoexamen. La consecuencia de estas decisiones es el derrocamiento universal de todo lo obtenido anteriormente, pero no de las convicciones que provienen de la intención basada en una justificación absoluta. Es evidente que esta idea debe ser construida tanto en el hombre individual como en el hombre social y, en última instancia, debe remitirnos a la comunidad universal de comprensión y de acción de los hombres de ciencia llamados a una exigencia recíproca e instruyéndose mutuamente tanto ética como cognitivamente.

El «derrocamiento» recientemente deducido nos recuerda a Descartes. De hecho, conducido por una meditación esencialmente idéntica, pero sin inclinaciones caracterizadas éticamente, emplea consecuentemente el mismo radicalismo científico: Descartes exige el derrocamiento universal en el ámbito de las opiniones preconcebidas, de todo *qui serio student ad bonam mentem*[2] o, como él dice de modo similar, que la *universalis sapientia* aspira a la meta del conocimiento más elevado.

De hecho, esto es lo primero que la fenomenología ha admirado tanto en Platón como en Descartes y que podría, al mismo tiempo, caracterizar su propio *ethos* filosófico: ese radicalismo científico que va hasta el final, donde únicamente se encuentra la totalidad de lo que es debido y también la totalidad de aquello que es provechoso, un radicalismo que no quiere conformarse con insuficiencias. La fenomenología asume seriamente que esta decisión radical, tanto para el nuevo comienzo como para el derrocamiento, debe ser realizada por cada uno «una vez en la vida», para quien quiera llegar a ser y ser filósofo

2. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, regula 8 [N. de E.].

en un sentido verdadero y auténtico. A través de esta decisión cada uno se transforma a sí mismo en filósofo.

«Filósofo» es aquel que, como científico, se pone por entero al servicio de la idea de legitimidad última, en una *universalis sapientia* que está dirigida por el conocimiento, un conocimiento que él puede defender en todo momento gracias a una conciencia intelectual absolutamente clara. En realidad, el filósofo pasa necesariamente como principiante antes de llegar a serlo. Pues la nueva meta es inicialmente vaga y lejana, está totalmente indeterminada, si quisiéramos seguir algún camino. Por lo tanto, aquello que viene a ser lo necesariamente primero para el filósofo principiante son las «*meditationes de prima philosophia*», meditaciones acerca de la esencia de ese conocimiento auténtico y absoluto y sobre las vías posibles y necesarias para su logro. Hay aquí una novedad, esa que admiramos en Descartes, del modo ingenioso como ha esbozado aquellas *meditationes* como meditaciones metódicas del filósofo que comienza en el comienzo posible de una filosofía entendida como conocimiento justificado absolutamente, meditaciones que, conducidas fundamentalmente como conocimiento auténtico, por decirlo así, como puerta de entrada a la filosofía, deben mantener su composición permanentemente.

Hemos de entender que Descartes falló allí donde importaba hacer justicia a este espíritu de radicalismo de un modo realmente radical. La vía inicial del cartesianismo carece de rigor fundamental y se pierde, sin darse cuenta, por caminos equivocados. De allí vienen todos los estragos que se han dado en la filosofía moderna; pero también es verdad que la riqueza de los sólidos motivos nucleares que irradian desde lo oculto, a pesar de todos los errores de su autointerpretación, continuaron empujando hacia una filosofía trascendental.

Ahora podríamos afirmar que *nuestro* interés consiste en construir la auténtica vía cartesiana para llevar aquellos valiosos contenidos nucleares de las *Meditaciones* primeras del gran

pensador a la altura de su pureza fundamental y a su imperiosa necesidad. Hacer esto no es otra cosa que desarrollar el método radical de la nueva fenomenología, el método de la reducción fenomenológica. Aquí se trata del camino que conduce al *ego cogito*, con el cual también se ha dicho que esta «reducción» es la reducción a ese ego (justamente a ese ego que Descartes solo roza pero que de inmediato interpretó erróneamente).

Traslademonos a la actitud ético-cognitiva con la que empieza el filósofo que comienza. Ahora debemos favorecer el discurso del yo y será del yo, tomado en cada una de sus partes internas, de lo que hablaremos aquí. Como filósofo principiante digo: yo quiero comenzar una nueva vida cognoscitiva, un conocer general que provenga de la legitimidad absoluta y que sea de una especie tal que yo pueda esperar dirigirme de un modo ordenado a una *universalis sapientia*. De acuerdo con esto, comienzo con el «derrocamiento» total de todas mis convicciones previas. Coloco, por decirlo así, un nuevo registro de propiedad del conocimiento donde no pueda entrar nada que yo no haya justificado nuevamente y nada de lo que no me haya asegurado su justificación absoluta. Pero esto también depende del orden correspondiente a los procedimientos.

Tal vez la primera pregunta sería: ¿cómo comienzo, cómo gano un conocimiento primero en sí o una esfera de conocimientos que me asegure absolutamente, no solo como conocimiento proclive de ser justificado absolutamente, sino como conocimiento que antecede necesariamente a los demás, en tanto fundamento necesario de esta filosofía buscada a la que deberían estar referidos retrospectiva y absolutamente todos los otros conocimientos potencialmente destinados a legitimación?

Sin embargo, si observamos con más atención hallaremos una pregunta previa. Ante todo, debo recordar inicialmente el tipo de perfección que considero y postulo propiamente en relación a mis conocimientos futuros bajo la denominación «*justificación absoluta*».

Para este objetivo abarco comprensivamente los conocimientos y las justificaciones de mi vida reciente y extraigo de allí el material ejemplar para la aclaración de este ideal. De su valor, lo mismo que de su haber sido fáctico, no debo ni puedo hacer ningún uso, pero tomados como posibilidad pura, sí que podría utilizarlos para darles una forma que les conduzca a una claridad más completa únicamente con el fin de construir conceptos en torno a ellos. Es de esta manera como me aclaro y me formo inicialmente en una claridad originaria el concepto del conocer como concepto de una creencia o juicio y, considerado de más cerca, como concepto de un juicio motivado de un modo excelente. Esto, en sentido estricto, se «dirige» a los juicios cognitivos, es decir, hacia un ver o inteligir de tal envergadura que lo creído no es meramente creído, sino igualmente visto o inteligido, captado en sí mismo, tomado en sí mismo. Una creencia tal que se dirige hacia lo dado «evidentemente» significa una creencia evidente o una evidencia fundada en evidencia. Fundamentar una creencia no evidente significa trasladarla a una creencia evidente ajustada a una autodonación de eso que es creído.

Si esto ya ha sucedido, entonces puede suceder una y otra vez para la misma convicción. Y la convicción debería permanecer estable como aquello que estoy inclinado a admitir en general. Pero si ahora pienso en las posibilidades tomadas como ejemplares, en la privación de derechos[3] de las fundamentaciones y en las evidencias anteriores y posteriores, entonces distingo entre las evidencias cumplidas y las no cumplidas. Junto

3. Traducimos la palabra *Entrechtung* (literalmente, «privación de derechos») como consecuencia de *Grundbuch* (literalmente, «registro de propiedad»). Para alcanzar una coherencia general en el texto hemos optado por traducir *Entrechtung* como «privación de bienes», haciendo alusión al conjunto de creencias mías que están dadas como válidas en el yo natural, es decir, a los bienes que le son propios como contenidos de creencias dadas en el mundo de la vida natural. Con este ligero cambio conservamos el sentido que Husserl le ha dado a tales palabras, que son un tanto generales en el uso cotidiano alemán [N. de T.].

a la depreciación de las evidencias no cumplidas capto también el concepto de las evidencias aparentes. Con esto construyo ahora mi ideal de justificación absoluta. Un afán científico puede tener sentido sólo cuando lo que es legítimo puede permanecer legítimo, esto es, cuando cada juicio y cada evidencia no cumplida pueden tener su medida absoluta en una evidencia cumplida y admitir la distinción entre la verdad y la falsedad. Esto significa que se debería dar un ver o un inteligir adecuado; un ver, un captar, que es verdadero y que es absolutamente lo que quiere ser: el captar en sí mismos los objetos que antes solo estaban dados por supuesto. Luego no debe contener ninguna mención anticipativa en relación a ningún factor objetivo que provenga de un ver oscuro y aproximativo. El objeto ha de ser captado en sí mismo completa y totalmente[4]. No obstante, yo debería poder persuadirme absolutamente de ello, y esto solo sería concebible en los términos de un ver reflexivo. Durante todo el desglose del pensar judicativo, yo debería constatar que ello está cumplido absolutamente, completamente, según todos sus factores. Este ver reflexivo debería él mismo ser de nuevo adecuado y así podría justificarse perfectamente desde sí.

Sin embargo, es obvio que a una evidencia adecuada también podría pertenecer otra prueba posible, aquella por la cual la investigación pasa por la negación y la duda. Cada una de las investigaciones de este tipo debe enfrentarse a una donación adecuada, captada absolutamente en sí misma. Con esto se llegaría más bien a la imposibilidad del no ser y a la imposibilidad de dudar de lo dado adecuadamente del lado de la donación adecuada; en otras palabras, cuando algo está dado adecuadamente, no se puede negar y no puede ser puesto en duda. Esto también se puede expresar con estas palabras: lo que es evidente adecuadamente está dado con certeza absoluta.

4. Más tarde Husserl anotó: «Sin embargo, esto aún no produce el 'algo para todos los tiempos'» [N. de E.].

Llegamos así al sentido más profundo del conocido criterio de Descartes de la indubitabilidad en aras de un conocimiento justificado absolutamente. Sería fácil mostrar que el mismo Descartes no ha captado claramente este sentido y que no es un motivo menor por el que ha incurrido en grandes extravíos.

No obstante, mantengámonos en la situación y en la actitud del yo que medita. El resultado de la meditación es que debo tomar la idea de una evidencia adecuada como ideal conductor para un conocimiento justificado absolutamente. Ahora debo ver hasta qué punto lo puedo conseguir y cómo puedo poner en movimiento tal filosofía.

Por lo tanto, antes de que podamos entrar en la búsqueda efectiva del comienzo, aún debemos reflexionar sobre el hecho de que, como conocimiento de cualquier clase, también llegarán a mostrarse conocimientos adecuados inmediatos y mediatos; ya que los conocimientos mediatos deben reconducir a los inmediatos en el curso de su fundamentación adecuada, por lo que los conocimientos primeros, aquellos sobre los que puedo dirigir mi búsqueda, deben llegar a tener el carácter de un conocimiento absolutamente inmediato. Una consideración más minuciosa muestra fácilmente que solo las intuiciones simples pueden valer como absolutamente inmediatas y, además, que solo tales conceptos y predicaciones pueden ser admisibles, que las intuiciones simples que han sido adoptadas adecuadamente en estricta adecuación son dadas en sí mismas. Yo debo sacar mis conceptos únicamente a partir de lo intuido y solo la *descripción pura* está permitida en el comienzo. De modo que tomo posesión del principio rector desde el comienzo. Lo siguiente consistiría entonces, para comprender la percepción en intuiciones adecuadas, en buscar una esfera de seres individuales que me pueda ser dada en la autodonación adecuada o, lo que es lo mismo, en una necesidad de seres apodícticos, en una indubitabilidad apodíctica. Investigamos inicialmente con estos pensamientos directrices tan particulares.

Y ahora surge la pregunta: cómo debemos proporcionarnos una esfera del ser apodícticamente indudable, si estamos nuevamente en el curso del pensamiento cartesiano donde muchos de sus errores han dejado sin resolver las preguntas preliminares fundamentales. Pero ahora debemos seguir el rasgo fundamental del cartesianismo, aunque bajo transformaciones constantes en el sentido de necesidades fundamentales, hasta alcanzar el *ego cogito*, esa trivialidad tan trivial para el que está ciego filosóficamente, esa maravilla de todas las maravillas para el que ve filosóficamente.

Guiado por un buen instinto, Descartes no comenzó utilizando sin más el *ego cogito* como conocimiento absolutamente indudable, como un reino de evidencias apodícticas; más bien, primero dejó prevalecer la demostración de la posibilidad de que el mundo de la experiencia sensible era dudoso y, en consecuencia, la de la imperfección de esta experiencia sensible y la de su incapacidad para servir de fundamento de legitimación absoluta. Entonces, la evidencia del «yo soy», evidencia natural y siempre disponible, no es aquella que la filosofía trata como problema y no es este *ego cogito* el que se obtiene a través de la desconexión metódica de la experiencia sensible y del mundo de la experiencia. En esto consiste la inmensa importancia de la vía cartesiana.

Comencemos, pues, como Descartes, con el examen de la experiencia sensible. Después del derrocamiento universal, mi experiencia mundano-espacial continúa funcionando ininterrumpidamente, y no parece ser afectada por aquel; la existencia corpórea de este mundo permanece inalterable frente a mí en una conciencia clara, y yo me encuentro como un hombre entre otros hombres, entre los animales, las cosas, etcétera. Por lo tanto, se muestra que la experiencia externa sería una fuente de evidencias que fluye constantemente, de la que yo, el filósofo que comienza, puedo disponer libremente. ¿Puedo dudar razonablemente de esto? Sin embargo, si lo miro con

más detenimiento, si esta evidencia no es una evidencia de carácter apodíctico, ¿cómo podría postularla como principio? Y aun cuando pudiera percibir cualquier objeto espacial completamente, aun si lo hubiera examinado escrupulosamente, probado, etcétera, jamás quedaría excluida la posibilidad de la no existencia de lo experimentado con tanta claridad. La idea de que estas cosas no estuviesen realmente allí, mientras las veo sin cesar clara y armoniosamente, puede ser irrazonable, puede estar completamente infundamentada, pero nunca será apodícticamente absurda. Es así que la percepción, como he advertido rápidamente, nunca sería realmente una autodonación adecuada de los objetos espaciales; cómo llega el objeto perfectamente a la percepción significa que la creencia perceptiva siempre dice más de lo que efectivamente es visto y que en la cosa vista permanece una mezcla entre un «ver auténtico» y un «no ver»; esto es así porque siempre queda abierto que en la progresión resulten percepciones ulteriores, que lo visto no sea así, tal como fue visto presuntamente antes, e incluso, que lo visto no exista en general, que se disuelva en ilusiones o sueños.

Entonces no es totalmente absurdo, sino una posibilidad evidente y absolutamente constante, que la naturaleza entera, la que yo experimento, no sea en general. Pero la formulación hipotética de su no existencia no es, por ejemplo, del mismo tipo que la hipótesis de que $2 > 3$ o que un triángulo tiene cuatro lados, ya que estas son hipótesis apodícticamente imposibles. La prueba de las posibilidades que nos hemos dado será de una gran importancia metodológica. Mantengamos firmemente este resultado: ninguna experiencia peculiar espacio-cósica puede obtener el carácter de algo dado en sí mismo absoluta y adecuadamente; por lo tanto, tampoco lo puede obtener, ni mucho menos, la experiencia universal que me ofrece la naturaleza infinita como donación inmediata. O, lo que es lo mismo: aun cuando mi experiencia externa pudiera ser perfecta, no excluye jamás la posibilidad del no ser de lo experimentado y, a fin de cuentas, del mundo entero. Pero esto no concierne únicamente a la experiencia puramente física de la naturaleza, sino también a la experiencia fundada en ella de lo animal y, especialmente, de lo físico –que no necesita de cosas de la experiencia para ser–, y aunque es claro que yo experimento, aun así ningún cuerpo de experiencia, ningún hombre, ninguna vida anímica de ningún cuerpo vivo, cualquiera que este sea, nada de esto es experimentado en evidencia apodíctica. De acuerdo con el principio del comienzo, nada de esto debe existir para mí, la totalidad del mundo, entera y plena, debe estar co-comprendida en mi derrocamiento, así como todo lo demás, esto es, no solamente lo psíquico, sino también la experiencia objetiva psicofísica.

¿Todavía puede quedarme algún resto de algo? ¿Se puede dar algún tipo de experiencia de alguna clase, que sea adecuado, que ofrezca su objeto de experiencia en certeza apodíctica, de un modo tal que esa experiencia haga apodícticamente imposible el no ser de lo experimentado? ¿No abarca la *totalidad del mundo* el *todo* de lo experimentable, el todo de los seres individuales en general? En una constante modificación fundamental del curso del pensamiento cartesiano, respondemos: la manifiesta posibilidad apodíctica del no ser de la totalidad del mundo, que experimento ahora mismo y que me encuentro experimentando, no afecta de ningún modo al *factum* de esta experiencia; dicho más concretamente: al *factum* que experimento de esta o aquella cosa, dándose de este o aquel modo, de este mundo espacial con sus cuerpos, hombres, etcétera.

Aun cuando este mundo no fuere –este que experimento aquí ininterrumpidamente–, sigue siendo del todo evidente que yo experimento, que me son dadas estas cosas aquí como percibidas, que ellas aparecen tal como aparecen, ahora sin claridad y más tarde claramente, ahora en esta y después en

otra perspectiva, etcétera, y que ahora creo en ellas percibiéndolas como realidades espaciales. Pero esto es cierto apodícticamente si en la reflexión no tengo en cuenta la experiencia ingenua de estas cosas, de este mundo, y si a cada momento puedo sostener reflexivamente que «yo percibo esto y aquello, y lo percibo en este o aquel modo de aparecer». Tal reflexionar es un percibir nuevo, una percepción de las percepciones de la cosa y sus contenidos. Si designamos una percepción como percepción natural o percepción mundana en general, entonces la nueva percepción reflexiva puede ser designada como percepción fenomenológica, o también como percepción egológica; en ella está el objeto del «fenómeno» de la percepción «casa», el fenómeno de la percepción «mesa», etcétera, o bien, este *ego cogito*, este «yo percibo esta casa, esta mesa, etcétera». Dicha percepción fenomenológica es absolutamente irrevocable: el hecho que ella capta, lo capta como una apodicticidad evidente y como dado adecuadamente. Por tanto, es apodícticamente imposible negar lo percibido. Al reflexionar hallo que «yo estoy experimentando esto y aquello» y lo estoy experimentando absolutamente cuando comprendo adecuada y descriptivamente la expresión «yo soy»[5].

Pero ahora el dominio de esta experiencia apodíctica se amplía infinitamente de inmediato. Yo podría recordar mis viajes, personas, conversaciones, etcétera, pero cabe la posibilida de que todo esto no sea más que un sueño, que no haya sucedido realmente; sin embargo, en lo que concierne al hecho de la rememoración, yo no puedo dudar de ella en absoluto en tanto que esta vivencia real es captada. Y así, cuando pienso

5. Considérese aquí una de las características fundamentales de la lengua española, de la que carece el alemán. En el desarrollo de tales ejemplos, Husserl ha utilizado «Ich bin das und das erfahrend», esto es, yo «estoy» experimentando esto y aquello, pero su fundamentación en el yo no puede hacer uso del estar si no se relaciona con el «yo soy». Es por esto que «Ich bin» ha sido traducido aquí de dos maneras: «yo estoy» y «yo soy», pero únicamente porque el alemán no diferencia entre ser y estar en su verbo «sein» [N. de T.].

que pienso, cuando juzgo de modo evidentemente o no, cuando juzgo matemáticamente, etcétera, juzgo de modo evidente o matemático; cuando tengo agrado de algo, cuando deseo, siento, quiero, deseo, siento y quiero de algún modo. Si mi recuerdo y mi expectativa, mi pensar teórico actual, si mi tomar una posición estética, si mi deseo y mi querer es correcto o incorrecto, racional o irracional, bueno o malo; eso, a partir de ahora, donde establezco la evidencia apodíctica de la percepción egológica, de la percepción del *ego cogito*, no debe estar en cuestión. Esta evidencia no puede de ninguna manera llegar a afectar la legitimidad o ilegitimidad de mi *cogito*; las tomas de posición, las menciones judicativas y axiológicas, las menciones volitivas, aquellas que efectúo realmente bajo el título de *ego cogito* podrían ser proporcionadas como siempre y, eventualmente, tener en sí una evidencia, pero su evidencia no es la evidencia de la percepción egológica que reflexiona. Lo que ella establece apodícticamente es únicamente el hecho de que yo experimento así o así, que recuerdo, pienso, siento, quiero; que en ello realizo esta o aquella toma de posición con estas o aquellas características, características que les son fácticamente propias. Así, debo tener en cuenta fundamentalmente que todo *cogito* de este tipo tiene su *cogitatum* frente al que se toma esta o aquella posición, pero también que en la actitud egológico-reflexiva no puedo introducir como válida ninguna de estas tomas de posición para el *cogitatum*, que no puedo tomar parte en ninguna. Si quiero ganar la esfera de hechos egológicos, solo puedo constatar los fenómenos como *facta* y solo las tomas de posición comprendidas en ellos. De este modo he ganado un flujo puro apodícticamente indudable y hechos dispuestos a captación en todo momento, cuya denominación cartesiana universal es, como lo llamaremos por buenas razones, la *subjetividad trascendental* o *absoluta*.

La respectiva desconexión del mundo experimentado naturalmente es, de acuerdo con un caso especial de la desco-

nexión universal de toda toma de posición, aquella que debe efectuarse en cada *cogito,* si queremos captar fenómenos puros como hechos egológicos absolutos.

No obstante, hubo buenas razones por las que se ha desarrollado con tanto cuidado la demostración de la posible inexistencia del mundo –aun cuando esté siendo experimentado–; esto se debe a que, sin duda, no existe otro medio, ninguno más penetrante, para prevenir un deslizamiento que nos conduzca al psicologismo natural y al naturalismo que psicologiza la subjetividad trascendental –como ha ocurrido con Descartes– como «mens sive animus sive intellectus», ya que con esto se obstruye desde el principio el acceso a una auténtica filosofía trascendental y una auténtica teoría del conocimiento.

Nos hallamos en el punto decisivo de la encrucijada filosófica. La diferencia entre la experiencia egológica y la experiencia mundana no es en absoluto la diferencia habitual entre la experiencia exterior y la interior. De hecho, el sentido entero de nuestras exposiciones reside en que la percepción egológica apodíctica es, en principio, distinta de toda experiencia mundana, ya que esta, al final, siempre está fundada en experiencias psíquicas. Y esto es así porque el ego evidente y apodíctico no es, hablando concretamente de la subjetividad trascendental, de ninguna manera, el «alma» captada empírica e introspectivamente. La misma psicología es una ciencia mundana, ciencia de la vida anímica de los hombres y los animales, es decir, de las facticidades del mundo. Toda experiencia psicológica, tanto la experiencia de sí mismo como la experiencia del otro, tiene su propio sentido psicológico de conformidad con una fundamentación en las experiencias naturales y somatológicas. Aquel que plantea la *formulación* que el mundo experimentado no existe, aquel que permanece radicalmente allí, sin tomar ninguna toma de juicio en relación con su existencia, ha retirado sus pies del suelo de la psicología, así como de toda ciencia mundana; ha perdido, del mismo

modo, *todo* lo psicológico o psíquico, esto es, todo lo que es anímico, así como todo lo que es físico. Pero de esta forma –lo mostraremos–, ha *preparado* precisamente el suelo de la fenomenología y de la filosofía. En cualquier caso, el mundo *con* todas las «almas» y también con *mi* alma ha sido puesto fuera de juego mediante la «reducción fenomenológica», pues los hemos reducido al auténtico *ego cogito.* La posibilidad de la no existencia del mundo, utilizada para la hipótesis de que el mundo podría no ser, no afecta al resto de esa esfera de hechos trascendentales y muestra, a su vez, que esta esfera es absoluta y que está *cerrada en sí misma* y que es absolutamente independiente de la existencia o inexistencia del mundo, ya que no pertenece de ninguna manera a él.

Solo así hemos ganado la subjetividad trascendental en su índole propia y en su pureza, como una subjetividad que, sin contrasentido alguno, nunca podría llegar a ser tema de la psicología, la cual es, en ella, fenómeno. No podemos quedarnos, como hizo Descartes, a medio camino; debemos llegar al final. No podemos contentarnos con decir: yo, en tanto ego absolutamente evidente no soy, naturalmente, este hombre. Debido a que mi cuerpo vivo es experimentado solo sensiblemente y no necesita ser, yo lo desconecto, haciéndolo meramente mi fenómeno. En consecuencia, yo soy un alma pura, e incluso, como dirá Descartes más tarde, una *substantia cogitans.* El alma, en compañía del cuerpo, deviene mero fenómeno. Pero si nos inhibimos de todas las tomas de posición naturales y mundanas implicadas en esta palabra, ya no se puede decir nada más de la psicología ni del alma[6].

6. Husserl anotará después: «En general no queda ninguna pieza del mundo como residuo del método cartesiano purificado (a saber, de mi alma pura). Más bien, la totalidad del mundo sucumbe a la 'duda' o, mejor dicho, a la hipótesis de la posibilidad del no-ser y a medida que de él no queda simplemente nada, permanece aún, como contemplo en evidencia apodíctica, algo completamente inafectado: yo y mi vida pura, con ello decido lo legítimo, en lugar del mundo, el universo de mis fenómenos del mundo (puramente en tanto que ellos y así desde nosotros)» [N. de E.].

La formulación del no ser del mundo (o el abstenerse de tomar partido en relación con las dos posibilidades de ser o no ser del mundo) conduce, cuando yo reflexiono, a la evidencia absoluta y apodíctica «tengo estas y aquellas experiencias naturales, veo esta casa», al mismo tiempo que dejo abierto el ser de las casas. En ese momento tengo la marcha fluyente y concatenada de la experiencia natural como algo existente absolutamente. Pero este absoluto «yo experimento esta casa, estas calles, etcétera», no es todo. Ahora tropiezo, instantáneamente, con unas corrientes de vivencias muy diversas, con el *ego cogito* concreto. Por ejemplo: viendo la casa podría tener al instante el agrado, el deseo y además la voluntad de comprarla, voluntad que podría acabarse cuando yo empezara a hacer cuentas, etcétera. Todo esto recibe su sentido absoluto como un ser que fluye continua y absolutamente si, reflexionando, lo tomo en su ser propio y esencial, en esta *epogé*. Se trata de un ente que en todo momento es real[7]. Ahora es fácil distinguir lo que es un ente individual de lo que está aludido en ello pero que no es captado él mismo como individualmente actual. Si yo juzgara directamente que $2 < 3$ y que $2 \times 7 = 15$, entonces habría algo que la reflexión concibe como vivencia absoluta: que yo juzgo que $2 < 3$ y que $2 \times 7 = 15$. Pero en ninguno de estos estados de cosas participa el *cogito*, más bien, participa en lo juzgado en él; en un caso, de un estado de cosas real que es permanente y, además, de un estado de cosas apodícticamente evidente; y, en otro caso, de un estado de cosas que no permanece, un estado de cosas sin sentido. Pero el estado de cosas no es eso que la reflexión encuentra frente a sí como «*ego cogito*». El «yo juzgo que A» es lo absolutamente dado; la reflexión apodíctica no encuentra el A juzgado, más

7. Modificación posterior de Husserl desde el «Todo esto...» hasta «...algo existente»: «Todo esto recibe su sentido absoluto como vida subjetiva absolutamente fluyente y continua, cuando yo me apropio de aquella *epogé* en su ser propio y esencial reflexionando y ejecutándola» [N. de E.].

bien halla el juicio mismo, toda vez que este sea evidente. Lo mismo sucede para nosotros, manteniendo absolutamente el ejemplo del «yo experimento esta casa», si desconectamos la existencia de la casa, si contemplamos la creencia que tiene lugar en la experiencia –pero sin ponerla en marcha, ni participando en ella estableciéndola como algo reflexionado o como un hecho– fijamos de este modo en la reflexión, cuando hacemos el juicio $2 \times 2 = 4$, únicamente el hecho de que nosotros juzgamos así, pero no la existencia del estado de cosas $2 \times 2 = 4$. Es así que podemos reflexionar consecuentemente acerca de cada «yo experimento, yo pienso, yo siento, yo quiero», abstraernos de todo juicio y establecer siempre, únicamente, los hechos captados en sí mismos y –en relación con ellos– lo creído en las creencias que provienen de la experiencia, lo pensado en el pensamiento, etcétera. En general, podemos poner fuera de juego toda toma de posición que se realice en estos actos del yo, en el sentido de que ahora no tomamos parte en ellas sino que únicamente las establecemos como hechos. Solo así hemos obtenido la experiencia egológica pura y su dominio absoluto. Estas tomas de posición podrían ser correctas o no, pero son absolutas en tanto hechos. El privilegio otorgado a la desconexión del mundo consiste aquí en que si él no está realizado conscientemente y si la posibilidad del no ser no es reconocida, entonces nos dirigimos inevitablemente a interpretar toda experiencia egológica como experiencia interna y a no advertir que de tal manera no habría ninguna experiencia pura sino una carga de prejuicios.

El principio de la filosofía que comienza radicalmente y el principio constante de la fenomenología es el del radicalismo más extremo de la adecuación intuitiva de toda comprobación en todos los niveles sistemáticos. Esto significa que no se puede pasar rápidamente por encima de lo dado apodícticamente en la reflexión ni sobre su descripción adecuada y pura. Por lo tanto, que cada palabra que enuncie, cada concepto que emplee

debe ser tomado puramente del acervo apodíctico de la percepción. Introducir conceptos como *mens*, *animus*, *intellectus*, *substantia cogitans*, que he sacado de otro lugar, por ejemplo, de la tradición filosófica, sería una completa abdicación de la finalidad de la filosofía, una especie de pecado capital filosófico. Pero esto es porque ahora tomamos como resultado *nada más* aquello que podemos defender absolutamente, esto es, que hay una experiencia reflexiva apodíctica y evidente que me he asegurado metódicamente a través de esta desconexión peculiar que hemos llamado *reducción fenomenológica.* En ella he ganado un suelo de experiencias absolutamente indudables, un ámbito de seres en sí, cerrados en sí absolutamente, a saber, como objetos de la percepción pura. Esto es así aun si el mundo no existiera. Pero, por otro lado, debo tener cuidado en decir que esto es «exterior» al mundo, que está «separado» del mundo; así como también debo tener cuidado en decir que esto es un «fragmento», un «fragmento del mundo que me es dado en evidencia». Sólo podría decir que a esta esfera dada absolutamente pertenecen todas mis experiencias del mundo, tomadas puramente en tanto vivencias. Y aquí se establece una relación, ¿de qué tipo? Ahora no puedo decir nada sobre esto.

SEGUNDA CONFERENCIA

EL REINO DE LA EXPERIENCIA FENOMENOLÓGICA Y LA POSIBILIDAD DE UNA CIENCIA FENOMENOLÓGICA. LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL COMO CIENCIA DE LAS ESENCIAS DE LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL[1]

Coloquémonos una vez más en la actitud de la meditación filosófica del yo y en el discurso del yo. En este sentido, yo, el filósofo que comienza, quiero —por decirlo así— la salvación de mi alma ético-cognitiva; me encuentro en peregrinaje hacia un conocimiento universal y absolutamente justificado y he alcanzado el *ego cogito* como una esfera de experiencia apodíctica y evidente[2]. ¿Qué puedo hacer con esto desde un plano teórico? ¿Se trata de seguir la vía de la metafísica cartesiana, esto es, de concluir mediatamente el «residuo del mundo real» a partir de la realidad de mi propio yo que supuestamente me está dado sin duda alguna? ¿O acaso tenemos ante nuestros ojos una metafísica especulativa del yo?

Eso está excluido para mí. Yo no quiero especular, sino extraer total y exclusivamente de las fuentes originarias de la intuición adecuada. Mi fundamento debe ser únicamente lo que experimento intuyendo directamente, eso que me es dado en sí mismo de modo adecuado. Solo de aquí debe ser tomado el principio de legitimación de toda progresión del pensamiento.

1. Dictada el 8 de junio de 1922 [N. de T.].

2. Anotación posterior de Husserl: «La experiencia no es de ningún modo apodíctica, más bien lo que es apodíctico es el ego como existente con un horizonte de determinación que solo es apodíctico para una pequeña parte» [N. de E.].

Por otra parte, eso que ya hemos dicho contra Descartes nos obstruye *eo ipso* todas sus vías posteriores y todo el «realismo crítico» que se deduce de él. El ego no es una de las realidades destacada únicamente para mí a través de la evidencia adecuada. Es lo dado de la experiencia fenomenológica, que adquiere su fuerza del hecho de que toda experiencia natural y, en consecuencia, toda experiencia de realidad ha perdido su vigor. Por lo tanto, el ego no es ninguna realidad y mucho menos un tránsito posible para la deducción de realidades, que únicamente puedan transitar de lo real a lo real y que está ligado a la «actitud natural».

¿Cómo avanzaré a partir de ahora? Está claro que, antes de que pueda considerar ulteriormente lo que tengo en el *ego cogito*, debo examinar más a fondo en qué medida sería apropiado como fundamento de una ciencia. De hecho, lo hace muy necesario el investigar en el ámbito de la experiencia egológica, pues él es para mí completamente extraño. Mucho antes de interesarme por las ciencias de la experiencia, el *reino de la experiencia mundana* me fue familiar en su tipología concreta gracias a la incansable labor de experiencia de los años de infancia; sin haber tenido una conciencia abundantemente formada por experiencias jamás habría podido llegar a una ciencia de las experiencias. Pero, por otra parte, nunca he contemplado fenómenos puros y nunca he conocido ni aprendido a describirlos en su tipología peculiar. En principio, la reducción fenomenológica me ha abierto los ojos fenomenológicos y me ha enseñado a captar lo subjetivo trascendental, a este yo que antes había vivido únicamente como hombre natural, como hombre entre los hombres y en el mundo. Por tanto, es necesario comenzar examinándome y orientándome un poco en este nuevo reino. Por supuesto que, si quiero obtener conocimientos profundos sobre aquello de lo que puedo disponer posteriormente de modo teórico, nunca podría prescindir de una larga infancia fenomenológica.

Con el fin de *garantizar* la pureza de todas las percepciones y de todas las descripciones, no debo perder nunca de vista la *regla* inviolable *de la reducción fenomenológica* o, como también podemos llamarla, de la *epogé* fenomenológica: la de poner fenomenológicamente «*entre paréntesis*». Esto es: 1) por cada transición en la reflexión del yo, con el que he ganado inicialmente solo un *factum* del mundo psicológico o psicofísico, debo impedir toda coposición del ser real objetivo, y esto en toda dirección posible; así, en el respectivo «yo pienso esto y eso, yo deseo hacer esto y aquello, ir de paseo, etcétera», esto vale tanto para el término *yo* como para los términos *paseo*, *pensar*, etcétera (ya sea por renombre o por deseo de alimento). Solo el vivenciar puro como hecho, eso que permanece sin discusión, igual cuando supongo que no hay ningún mundo, eso es lo apodíctico: el «fenómeno» trascendental de la fenomenología. 2) Pero no solo suspendo toda posición del ser del mundo y cualquier otra toma de posición judicativa en relación con él, más bien pongo en suspenso *toda* toma de posición en general que quede en el mismo *cogito* en cuestión[3]. Únicamente el *hecho* que yo fijo, que juzgo así y así, que valoro así y así, que me pongo tales y tales fines, etcétera, solo él es mi fenómeno. Solo él es conocido apodícticamente en la reflexión fenomenológica. Sin embargo, yo no efectúo la toma de posición que queda en el juicio mismo, ni en la valoración misma, ni en el mismo poner fines. Cojuzgar, covalorar, en general, tomar coposición, significa poner los objetos percibidos, el estado de cosas juzgado, el valor sentido como un estado de cosas que existe verdaderamente, como un valor real, etcétera. Esto significa poner algo como existiendo y que no pertenece al acervo intuido adecuadamente del *cogito*. Percibiendo, juzgando, valorando, etcétera,

3. Adición posterior de Husserl: «lo mismo para todo sentimiento y toda volición» [N. de E.].

hago mención de esto y aquello. Únicamente este *mentar* perceptivo, judicativo o valorativo, únicamente lo vivido que ha sido mentado concretamente es el *factum* que puede poner de manifiesto la reflexión puramente fenomenológica y, en general, del mismo modo, en tanto hecho apodícticamente evidente. Si la cosa percibida existe realmente, si el estado de cosas existe legítimamente, si el valorar presunto es un valor real, eso ahora no está en cuestión; pero en todo caso, es cierto que las cosas, los bienes materiales y, por ello, la totalidad del mundo experimentado, pensado, valorado, etcétera, están incluidos en la vivencia mentada (en lo percibido, lo juzgado, etcétera), pero no como componentes efectivos[4]. Entonces, el no ser del mundo no afectaría el ser de estas vivencias puras. Esto vale para todo lo mentado más allá del acervo de contenidos efectivos. Si en un caso dado yo quisiera llegar al fenómeno puro, entonces debería «desconectar» inmediatamente todo lo que está puesto en general como existente, verdadero, legítimo, esto es, que como fenomenólogo no debo cojuzgar, covalorar, etcétera.

A esta interrupción de todas las tomas de posición que yacen en el *ego cogito* natural que se intenta purificar, la llamamos *epogé fenomenológica.* También, el término figurativo de la puesta entre paréntesis, al que hemos necesitado tanto, está aquí comprendido. Cada vez que paso a la actitud reflexiva capto y, eventualmente, expreso un fragmento de vida vivida, algo percibido, juzgado, etcétera, con lo cual pongo inmediatamente en el espíritu un índice de la desconexión, una puesta entre paréntesis, entendido como un símbolo que desde muchos puntos de vista me invita a practicar la *epogé* sobre este primer «yo pienso», ya que de este modo he obtenido inicialmente el dato fenomenológico *ego cogito*, el hecho trascendental.

4. Anotación posterior de Husserl: «Pero el mundo no siempre es valorado y los estados de cosas son eventualmente ideales» [N. de E.].

Esta regla de la puesta entre paréntesis me hace a la vez no introducir en absoluto ninguna expresión natural en el ámbito fenomenológico. Está prohibida toda expresión sobre algo pura y simplemente percibido, sobre lo pura y simplemente valorado, sobre lo pura y simplemente tenido por objeto, etcétera, tal como lo expresa directamente y sin más el *hombre natural e ingenuo*, esto es, viviendo en lo percibido, en lo valorado, en lo aspirado, pues es así como él habla sobre las cosas, aquellas que existen, sobre las cosas bellas, sobre lo que le resulta útil, etcétera, de un modo tal que pone todo esto como existiendo, como verdadero. Como fenomenólogo, no debo hacer ningún otro acto de enunciación que no sean los de la reflexión del yo. No puedo decir «el cielo es azul»; más bien, lo único que podría decir es «yo veo que el cielo es azul». Y aunque esto también lo suele hacer el hombre ingenuo, si él tuviese ocasión de pasar a la actitud reflexiva, estas posiciones seguirían conservándose[5]. Pero no es solo por esto que no reflexiono únicamente en mi *cogito*, el que ahora mismo es vivido ingenuamente, sino que con esto contrarresto cualquier posición situada en él; por tanto, si practico la *epogé*, la *reflexión natural* se convierte en *reflexión fenomenológica* y, especialmente, en la percepción fenomenológica, que es lo único que aquí está en cuestión, de la que emerge el *ego cogito* como hecho trascendental puro. Solo como *espectador desinteresado* de mi vida egológica trascendental yo puedo intuir mi ser y mi esencia absoluta[6].

5. Modificación y adición posterior de Husserl: «Yo, como fenomenólogo, no debo hacer ninguna enunciación 'directa' de esta índole que no sea admitida por mí como tal en la reflexión del yo. Pero la mera reflexión no lo hace. No es suficiente decir 'El cielo es azul' en lugar de 'Yo veo ahora que el cielo es azul'. Pues de esa manera yo reflexiono del mismo modo que todos los hombres que practican la actitud natural. Está claro que quien pasa del vivir natural a la actitud y la enunciación reflexiva, no deja de cumplir, para los otros y para sí, como quien ha puesto el valor, como el que se ha aplicado sin rodeos frente a la reflexión y que habría querido colocar cualquier cosa como lo enunciado directamente como algo valioso» [N. de E.].

6. Una y otra vez va el yo orientado naturalmente a la actitud fenomenológica del espectador desinteresado y desde ahí vuelve a la actitud natural, etc. [N. de E.].

Pero ahora es importante tener en cuenta que con la puesta entre paréntesis que viene del dominio de la fenomenología no desaparece simplemente lo puesto entre paréntesis. Más bien, en la modificación, que indica la imagen del paréntesis, todo lo que está puesto entre paréntesis pertenece una y otra vez a los fenómenos trascendentales y a su composición esencial que es totalmente inseparable. Tal vez esto se aclarará con un ejemplo: si yo mirara hacia un jardín lleno de flores y me complaciera del esplendor primaveral, entonces la reflexión resultaría como un *factum* trascendental, como un *factum* absolutamente egológico justamente de este «yo veo esto y aquello», «yo me complazco», etcétera, siempre que yo no realice ningún acto como cocreer, covalorar, esto es, siempre que permanezca como espectador fenomenológico. Aunque este jardín no existiera, es más, aunque el mundo entero no existiera, el fenómeno puro «yo percibo» permanecería existiendo; pero también permanecería existiendo este «yo percibo este jardín lleno de flores». Si el todo está puesto entre paréntesis, es un fenómeno puro. Pero pertenece inseparablemente al percibir, en tanto fenómeno puro, que es el percibir *de* eso que está en él como supuesto perceptivamente de una u otra manera. De la misma manera pertenece al acto de evaluar este jardín como bello que la evaluación de esta determinada belleza del jardín determinado es, mientras que la *epogé* solo le da un paréntesis. Así, a la *esencia fenomenológica* de la percepción pertenece lo «percibido *como tal*», al valorar lo «valorado *como tal*», al desear lo «deseado *como tal*», etcétera, y le pertenece exactamente así como es percibido sin importar el modo en el que es objeto de conciencia.

Todo *cogito*, tomado así, a saber, como lo purificado trascendentalmente o como el dato trascendental o fenomenológico, es, ante todo, *cogito de su cogitatum*. *De su cogitatum*, esto viene a decir que no es algo arbitrario, sino algo determinado descriptivamente; incluso si el jardín fuese un jardín soñado

o un jardín ilusorio, yo lo vería como este jardín determinado y susceptible de descripción de esta o aquella manera en este ver. Y si yo juzgara, estando mal instruido en matemáticas, que existen decaedros regulares, entonces la reducción fenomenológica al fenómeno trascendental tiene como resultado justamente este juicio como vivencia absoluta y, por lo tanto, está contenido en él, naturalmente entre paréntesis, la existencia de los decaedros regulares como algo juzgado, por lo tanto, la existencia juzgada en tanto que juzgada[7]. Pero si el juicio es un juicio *evidente*, si decimos $2 < 3$, entonces lo que pertenece descriptivamente al fenómeno absoluto es justamente esto: justamente el juicio evidente de que $2 < 3$[8]. Pero, como fenomenólogo, tampoco he tomado parte aquí de este poner la evidencia, sólo la he captado con la mirada en tanto carácter fáctico de los juicios o de lo juzgado como tal.

Por lo tanto, esto vale para todo *cogito* o, en palabras corrientes, para toda *conciencia*. Toda conciencia es conciencia *de* aquello que es consciente en ella y eso que es consciente es tomado *como tal*, exactamente como se encuentra en la conciencia, pertenece (en la actitud de la *epogé*) al ámbito de la subjetividad trascendental. Y esto es porque no tenemos un título *doble*, como sucede en las palabras cartesianas «*ego cogito*», más bien tenemos un título *triple* que, de hecho, como se pone de manifiesto, admite descripciones en tres momentos, a pesar de que estén inextricablemente entrelazados entre sí, es decir: *ego-cogito-cogitatum*.

Si uno quisiera conocer la subjetividad trascendental o, como nos gusta decir, si quisiéramos conocer el *reino de los hechos egológicos* entonces, en el marco de nuestro método y en el de las *intuiciones puras* que él hace posible, se debe

7. Adición posterior de Husserl: «sin cocumplimiento del creer en la existencia» [N. de E.].

8. Adición posterior de Husserl: «o bien, este contenido en sí mismo así, como es caracterizado en tanto que evidente» [N. de E.].

interrogar por la subjetividad trascendental y por la conciencia de sí mismo y, particularmente, interrogar singularmente a cada una de estas conciencias en relación con aquello que es consciente en ellas y cómo es exactamente este objeto de conciencia.

La conciencia es conciencia de cualquier cosa *objetiva*, una cosa objetiva puesta entre paréntesis a la que nosotros llamamos «objeto intencional», y esta objetividad tiene, en función de lo que la conciencia es, modos de actuar muy variados del darse algo, del «cómo es aquí objeto de conciencia de esa conciencia». Afirmamos que todo objeto intencional es conocido en «*modos intencionales*» variados. Afirmamos que la conciencia como «vivencia intencional» tiene contenidos intencionales variados. Ya sea que el objeto de conciencia esté conscientemente determinado o indeterminado, ya sea atendido o no atendido, ya sea con claridad o con más o menos claridad, ya sea intuitivamente o de forma vacía y no intuitiva, ya sea conocido o extraño. Ya se trate de una conciencia pura y simple, o bien, de un modo simple, de un objeto de conciencia, ya lo sea en profundidad o en una conciencia sintética del objeto de la conciencia; él tiene entonces, como objeto de conciencia, sus estratificaciones y estructuras que pueden ser eventualmente muy complejas. Si el objeto de conciencia es intuitivo, entonces puede ser conciencia percibida, rememorada o prerecordada o intuida a través de la reproducción, etcétera. Pero también lo intuido puede eventualmente esconder en sí algo no intuido, o bien, ser el soporte de una conciencia «expresiva» estratificada sobre ella, una conciencia lingüística con conciencia del sonido de las palabras, con conciencia de la significación y, al mismo tiempo, una conciencia eventualmente relacionada con lo dado intuitivamente de modo claro.

Desde la primera aproximación uno tropieza con múltiples denominaciones. Inicialmente, en tanto que denominaciones de conceptos reflexivos psicológico-naturales y lógicos, éticos, es-

téticos como el experimentar, el pensar, el juzgar predicativo o el juzgar conceptual, las deducciones etcétera, pero también las de sentimiento, el valorar ético, el valorar estético, el desear, el pretender, el querer. En un primer momento son denominaciones que pertenecen completamente a la reflexión psicológico-natural, sin embargo, cada una de ellas da origen indudablemente a posibles reducciones fenomenológicas y a captaciones de fenómenos egológicos y de estructuras de fenómenos; ellas son de tal modo que afectan a la vivencia misma, ya de acuerdo con sus componentes *efectivos*, ya en relación con sus contenidos *intencionales*, esto es, los modos intencionales en los que está comprendido el objeto de conciencia.

Sin embargo, eso que aparece de una manera simple a la reflexión natural pronto se plantea, cuando se penetra con más profundidad, como algo profundamente complicado. Y no es solamente que abunde una plenitud de tipologías a las que ya nos han dirigido las denominaciones psicológicas singulares; ya las denominaciones más simples, como la mera intuición sensible y, en primer lugar, la percepción, conducen, tan pronto como se comienza seriamente, a las selvas vírgenes de intrincados análisis. Se comprende que uno debe aprender laboriosamente la visión pura, esto es, aprender a evitar introducir cualesquiera pensamientos y convicciones que han surgido de la actitud natural. Desde el momento en el que se comete la más mínima falta se ha arruinado irremediablemente la descripción fenomenológica[9].

Por ejemplo: sería un procedimiento muy perjudicial para el análisis de la experiencia externa que se comenzara a decir, dirigido por las tradiciones sensualistas, que lo percibido es un *complejo de datos de sentido*. Datos de sentido que son productos –y por regla general, casi siempre, falsos– de un

9. Hace falta una discusión sobre el tiempo inmanente como forma de los «datos efectivos» y una exposición explícita de la diferencia entre datos inmanentes y datos efectivos [Nota de Husserl].

análisis teórico hecho en actitud psicológica. Pero el comienzo necesario de toda descripción fenomenológica es el fenómeno concretamente pleno, justamente así como se ofrece a la intuición inmediata. Según nuestro método, cada acto de enunciación debe ser creado a partir de la intuición pura. Así, queda claro, en relación con esto, que *lo primero* no es que «yo veo datos de sensación», sino que «veo casas, árboles», etcétera, que «escucho a lo lejos la campana, un carro haciendo ruido», etcétera. Esto es, que en el análisis de la percepción, he de poner en cuestión *este* ver como ver las cosas y peguntarme en qué medida tiene lugar entre las cosas o en las cosas en tanto que vistas o como percibidas en cualquier otro sentido aquello que podría ser llamado dato de sensación.

Examinemos ahora cualquier ejemplo de percepción de cosas. Hagamos con ello un primer ensayo, siquiera rudimentario, de un comienzo del análisis fenomenológico de la percepción. Yo percibo, por ejemplo, una casa. Como fenomenólogo, como *espectador desinteresado*, intuyo esta percepción. Viendo, pongo en movimiento los ojos, doy un paso hacia delante o hacia un lado, avanzo, palpo, etcétera, ya sea atendiendo el fenómeno trascendentalmente puro del ver o el modo como se caracteriza de manera puramente fenomenológica. Advierto que aquí comparece una variación continua del ver y de lo visto. Continuamente estoy dirigido a la casa percibida, la cual permanece como algo mentado continuamente de un modo perceptivo. Sin embargo, en primer lugar, veo repetidamente la misma casa pero en modos diferentes siempre cambiantes; una vez, por este lado y a continuación por aquel otro, pero siempre por algún lado. Pero no solamente eso; en segundo lugar, notamos que la casa se expone en perspectivas distintas y también con sus características distintivas; notamos que cada fragmento de superficie visto y sus colores cambian su modo de aparición en un percibir variable. La misma superficie y el mismo color invariable, como lo que no varía de la

casa vista, se muestra, como decimos comúnmente, de formas muy diferentes dependiendo del punto de vista desde donde miremos. Ahora queda claro: el color *visto* de la cosa, el del objeto intencional, siempre es distinguible *del color en el que aparece. Ambos pertenecen al fenómeno puro*: uno que es un color del momento efectivo de las vivencias momentáneas y que cambia en el flujo de la percepción, y otro, al que muy bien podríamos llamar color de los datos de sensación. En este punto se expone el color de la cosa, pero esta no se altera hasta que la cosa es conocida como perceptualmente inalterable. Es el color de los objetos intencionales.

La exploración más detallada de estas circunstancias y la progresión en el análisis de la percepción nos conducirían hasta el infinito; sin embargo, ya ha quedado claro que no es tan sencillo comenzar con los datos de sensación que no hayan sido elaborados fenomenológicamente y que no pueden ser tratados como cosas consabidas. En nuestro método, una actitud puramente descriptiva pronto permitirá poner de relieve que se trata de una intencionalidad sumamente complicada, la cual hace posible intuitivamente las cosas espaciales y sus cualidades, y que el modo en que se realiza a través de muchas perspectivas, modos de aparición invariables, etcétera, puede requerir de análisis intencionales que no son precisamente fáciles.

De hecho, una vez que se comienza seriamente, se abre entonces una multiplicidad infinita de propiedades fenomenológicas puras; esto es que, en el caso del objeto natural intencional, las *distinciones de la orientación* caminan de la mano con la alteración de la perspectiva de los modos de la experiencia, del aquí y el allá, de la cercanía y la lejanía, que termina por transitar en el horizonte de lo lejano; además, la referencia retrospectiva de toda aparición a la propia *corporalidad vivida* tiene en su posición particular una plenitud propia de carácter fenomenológico. *Mi* cuerpo vivo es un punto cero de

orientación constante, el aquí constante para todo allá; él es el portador de los campos sensoriales, es libre de moverse en un sentido único, puesto que los modos de sus movimientos cenestésicos son totalmente distintos del movimiento mecánico de las cosas que aparecen. Es el sistema de los órganos de percepción y participa, en tanto cuerpo vivo de percepciones, de todas las cosas percibidas. Nada de esto es tema físico o psicológico, sino que está mostrado y descrito bajo rigurosa *epogé* en relación con toda objetividad en el marco de los fenómenos puros.

Aquí es donde tiene su lugar el análisis fenomenológico de la empatía, en el modo en que la conciencia ajena se expresa en un cuerpo vivo ajeno; se trata de un análisis intencional de la conciencia del «cuerpo vivo ajeno» y de los análisis intencionales de estas «expresiones». Todos estos son elementos de un análisis más extenso.

Llevemos todavía nuestra atención hacia otras direcciones descriptivas y novedosas. Tomemos un objeto, por ejemplo, la casa vista inicialmente, fijada y puesta de diferentes maneras en relación con la conciencia heterogénea y contrastándose simultáneamente como sigue: el mismo objeto percibido y pensado de diferentes maneras, y las percepciones que se tienen de él, los modos de manifestación, las orientaciones, etcétera; es entonces el mismo objeto en tanto objeto rememorado, en tanto expuesto en imagen, en tanto representado de cualquier manera, en tanto desplazado por la fantasía, etcétera. Pero no se debe pasar por alto que la conciencia de identidad como conciencia de lo uno y lo mismo exhibe una situación fundamental fenomenológica propia; cada conciencia puede dar lugar a la unidad con otras y múltiples conciencias (continuas o discretas) de tal manera que surge una conciencia de síntesis del mismo objeto conocido aquí o allá. Esto se puede aclarar como sigue: cuando las diferentes vivencias de conciencia se refieren a lo mismo, entonces pertenece a cada una de las

representaciones su algo intencional, su «objeto». Pero cada representación tiene su lugar temporal y su extensión temporal en la corriente temporal del fenómeno y está separada de cada una de las vivencias sucesivas después de todo fragmento efectivo. No obstante, en las percepciones separadas y en otras vivencias de conciencia podríamos tener conciencia de idénticamente lo mismo, lo cual podría ser finalmente acreditado en evidencia como su idéntico objeto intencional. Eso que llamamos lo mismo es, frente a las vivencias singulares, un «ideal», es decir, no es una parte efectiva. La relación con una *objetividad* intencional significa entonces una *polarización de las vivencias* fenomenológicamente demostrables, a partir de la cual llevan en sí múltiples *cogitationes* del mismo polo ideal. Con este polo ideal se relaciona, para señalar otro lado importante de los momentos fenomenológicos, toda toma de posición, por tanto, especialmente todas las modalidades de las creencias así como las modalidades de la atención, de la afección.

Al mismo tiempo que nos hemos referido a esto, hemos apuntado que los momentos fenomenológicos no son, en primer lugar, únicamente demostrables como momentos efectivos del *cogito* en cuestión, como lo es el vivenciar que se dilata temporalmente, ni, en segundo lugar, únicamente como momentos ideales en el *cogitatum*, como el objeto intencional y el sentido en el cual el objeto es, determinada o indeterminadamente, objeto de conciencia con algunos rasgos distintivos; antes bien, es necesario, en tercer lugar, hacer *del yo el tema propio de las descripciones*. Algo me puede ser consciente sin que yo lo atienda propiamente; esto es, un «estímulo» puede darse en mí, por ejemplo, un silbido agudo que me molesta hasta que yo no me vuelvo hacia él; él podría, finalmente, arrastrarme hacia él, pero ahora no se trata solamente del objeto de un impulso o de un estímulo sobre mí, más bien, se trata de que me he convertido en un yo que se da cuenta desde sí del silbido y que, por decirlo así, está despierto para él. Y

ahora *el yo* deviene *el yo que toma posición*. Él capta, a partir de sí, el objeto, lo explicita, lo identifica, lo distingue y allí se comporta como un yo que cree activamente, como yo que consuma una actividad cualquiera desde la certeza, la conjetura o desde lo probable, etcétera, pero también como yo que consuma o que aspira de un modo activamente concupiscente hacia lo representado, teniendo injerencia en lo realizado o simplemente decidiéndose.

De esta manera, el yo designa una centralización peculiar o una polarización de todas las cogitationes que difiere totalmente de cualquier objetividad intencional; él es un *centro absolutamente idéntico* al que están referidas todas las objetividades intencionalmente comprendidas en las *cogitationes* bajo la forma de la *afección* y la *acción*. Y así como se modaliza el yo, así se modaliza todo *cogito* y todo *cogitatum* de acuerdo con la naturaleza de ciertos actos o afectos. Yo soy consciente de que, por su parte, el objeto está aquí como lo que es conocido, y sucede lo mismo para los otros casos donde el objeto es algo posible, probable, dudoso; o en otros actos afectivos donde es bello, bueno, un propósito, el objetivo de la acción, un medio, etcétera.

Entonces, con los actos específicos, esto es, con los actos de percepción, de recuerdo, de predicación, de evaluación, etcétera, se relaciona el elemento fenomenológico más elevado, el de la razón. A este registro pertenece la distinción entre una presunción lejana respecto a las cosas y lo experimentado por sí mismo, lo intuido por sí mismo, lo visto intelectivamente –esto que, caracterizado del lado de los objetos, es lo específico del «darse ello mismo»–, la distinción de lo intuido completa o incompletamente y, a continuación, los múltiples sucesos fenomenológicos que se relacionan con la «evidencia» y la «fundamentación», las verificaciones de las menciones cuando son correctas, de las negaciones cuando son vacías. Cada vez que está en cuestión el ser auténtico de los valores

y de los bienes auténticos, de los fines y de los medios legales, cuando se trata de otras experiencias normales en oposición a las experiencias ilusorias, nosotros nos referimos a esta esfera fenomenológica y a todas las palabras empleadas originalmente para expresar fundamentalmente tales caracteres intencionales.

Estas indicaciones deben satisfacernos para despertar la convicción de que aquí se trata, bajo el título del *ego cogito*, de un campo casi infinito de fenómenos concretos; de un mundo para sí, por así decirlo, y de un mundo demostrable pura e intuitivamente, pero limitado exclusivamente a mi yo, el mío, el que reflexiona fenomenológicamente. Yo, el que efectúa la *epogé* fenomenológica, me convierto en el observador desinteresado de todo eso que, como yo de la actitud natural, vivo enteramente y de eso que pongo como realidades e idealidades, efectividades y posibilidades, valores y bienes. Mi hacer intuitivo es un hacer que reflexiona constantemente, que presupone como tal un vivir, por decir así, y un hacer ingenuo dirigido de manera directa. Desde este viraje dirigido a las cosas, desde los juicios, desde el experimentar, desde el valorar me inclino como hacia atrás y me contemplo en lo que sucede[10], e incluso penetro en el trasfondo pasivo de la conciencia, pero siempre como un mero espíritu que mira y que no coefectúa ninguna toma de posición sino que se limita a dirigir su mirada y a fijarla como hecho.

De acuerdo con el panorama de la esfera fenomenológica, se nos ha mostrado que la evidencia aparentemente insignificante del *ego cogito* abre, en la reducción fenomenológica, un domino infinito de fenómenos intrincadísimos; por decirlo así, una proto-selva fenomenológica; y ahora se plantearía de forma acuciante la siguiente pregunta: ¿cómo podemos ir de la mera intuición a una *fenomenología*, a una *ciencia* de

10. Adición posterior de Husserl: «y en sus contenidos intencionales» [N. de E.].

la subjetividad trascendental, incluso si la intuición fuese apodíctica? Como filósofo que comienza, que estaba inicialmente en la actitud que experimenta, me capto reflexionando como ego fáctico y capto mis *cogitationes* fácticas. Por lo tanto, comienzo pensando en una ciencia de hechos, y ella debe mostrar por vez primera el carácter que requiere la legitimidad absoluta. ¿Es posible tal legitimidad? ¿Habría que pensar en una especie de *analogon* de la psicología empírica, en una ciencia puramente egológica del yo y de sus vivencias con sus contenidos intencionales que no se halle únicamente fundada en la experiencia natural objetiva sino en la experiencia fenomenológica?

Sin embargo, pronto me vienen serias dificultades[11]. Noto, en principio, que junto a la percepción fenomenológica, también se tiene un recuerdo y una expectativa fenomenológica que puede ejercer la función secundaria de la experiencia. Si yo no acepto tal vivencia solo como *factum* fenomenológico peculiar del presente actual, sino como puerta de entrada del conocimiento del pasado y del futuro, comprendo que la subjetividad trascendental se amplía allí en un pasado y un futuro interminable. De hecho, lo hago involuntariamente así y me tomo también como ego puro en relación con una corriente temporal inmanente inacabable. ¿Pero con qué derecho?

¿Trasciende la evidencia apodíctica el presente actual? Ya en lo que concierne al presente, me veo obligado a afirmar que hay muchas cosas que no han sido probadas fenomenológicamente, pues la mayoría de las veces se escapan, y que lo mismo que llevo a la captación perceptiva se saca de la percepción, y que debo examinar cómo se relaciona la evidencia con la *retención inmediata* y, con mayor razón, con la *rememoración*, cuya evidencia apodíctica y adecuada no podría

11. Husserl anotó posteriormente: «La reflexión completa sobre la posibilidad de una ciencia fenomenológica de la experiencia ha fracasado» [N. de E.].

llegar a ser afirmada con facilidad. Tal vez estoy inclinado a permanecer en la evidencia absoluta del «yo soy», e incluso, en el pasado, por lo tanto, a querer mantener un pasado como el mío. Sin embargo, de esta manera difícilmente se podría negar que, aun cuando podría faltar la adecuación, es decir, la adecuación en relación con el contenido concreto del pasado, queda claro que las ilusiones del recuerdo no son posibles únicamente en la actitud natural, sino que la actitud fenomenológicamente reducida esconde en sí ilusiones de los recuerdos fenomenológicos. Pero si debo exigir un grado nuevo de *epogé* fenomenológica de cara a toda rememoración y expectativa, y si perdiera con ello el campo temporal inmanente e infinito, entonces ya no se podría hablar más de ninguna comprobación objetiva de los fenómenos trascendentales, y menos todavía de ninguna ciencia de hechos. Y esto es porque cada una de ellas exige un *tipo de objetividad*, así como de comprobación egológica, para poder denominarse justamente una comprobación. Lo que yo compruebo como ente y como ente que es de una manera, tiene la pretensión de ser mi propiedad mental permanente, sobre la que puedo regresar una y otra vez en tanto que mía, y a la que siempre puedo identificar como evidencia que se repite.

Tal cosa presupone abiertamente la legitimidad de la rememoración. La forma de la objetividad de las objetividades inmanentes, en tanto que ella es siempre identificable nuevamente a través de la rememoración, es el tiempo inmanente. Con la puesta entre paréntesis de la rememoración y del tiempo inmanente pierdo todo ser identificable; con los hechos egológicos «objetivos» y los seres «en sí», frente a la percepción fugaz y las rememoraciones momentáneas, pierdo también toda ciencia posible de estos hechos.

Parece entonces que nuestro viaje hacia la tierra prometida de la filosofía ha llegado a un temprano final, que nuestra pequeña barca ha quedado encallada. Ya que la evidencia

apodíctica no se deja tomar por la fuerza y una ciencia de hechos legitimada absolutamente no está fundada –si esto fuera posible en general– con los medios del comienzo. Entonces deberíamos desistir realmente de alcanzar este objetivo, pero de ningún modo debemos desistir de alcanzar nuestra finalidad filosófica general ni nuestro método, que comprende la exigencia fundamental de la evidencia adecuada y apodíctica como fuente originaria de todas las justificaciones.

Aquí se podría hacer válida una intelección decisiva de la que depende absolutamente la posibilidad de una fenomenología y con ella –lo mostraremos– la posibilidad de una teoría de la razón y de una filosofía[12]. Se trata de liberarse de un prejuicio desastroso que durante miles de años ha separado hostilmente el empirismo y el racionalismo, de suerte que si se hubieran comprendido mejor entre ellos, incluso podrían haber estado de acuerdo del todo. En la evolución interna de la fenomenología a partir de una descripción puramente inmanente de los fenómenos de la conciencia, considerados según su esencia absolutamente propia, la reflexión sobre el tipo y operación de tal descripción debería conducir a la intelección de:

1) que el todo de tal descripción únicamente estaría dirigido a lo universal y a lo típico, y que sólo eso se podría experimentar;

2) que todas estas descripciones puras serían descripciones adecuadas de posibilidades y de necesidades universales, etcétera, cuyo valor sería independiente de la existencia de ejemplos individuales utilizados al azar;

3) que por esto, estas descripciones tuvieron el carácter de comprobaciones objetivas y apodícticas.

Por otra parte, si paralelamente a esto tomamos el conocimiento que ha surgido, una lógica universal en tanto *mathesis universalis*, en tanto ciencia de los objetos y de las oraciones

12. Anotación posterior de Husserl: «Todo esto es ambiguo» [N. de E.].

de las verdades en general, no está forzada especialmente a pensar una cosa real bajo la denominación «objeto», dado que objeto puede significar cualquier cosa en general, esto es, toda y cualquier cosa que pueda llegar a ser sustrato de una enunciación verdadera. Con esto quedaría preparado todo al abrir los ojos a la intelección, puesto que como todo objeto-cosa tiene su experiencia-cosa, entonces todo objeto en general podría llegar a tener sus «experiencias» correspondientes para toda categoría de objetos concebibles. Todo conocimiento reposa sobre la experiencia, pero cada tipo de objeto reposa sobre una experiencia que es de un tipo de experiencia tal que es peculiar a su objeto.

Por lo tanto, lo que nosotros exigimos es una enorme extensión del concepto de experiencia de modo que se convierta en el correlato conceptual del concepto lógico formal de los objetos. Un objeto es una cosa, un hombre, una asociación, un pueblo, una ciudad, un dato fenomenológico, un estado de cosas, una proposición, una verdad predicativa, un número, una «multiplicidad», un género; en pocas palabras, todo y cualquier cosa que pueda considerarse como algo que es verdaderamente. Y de todo esto hay, por lo tanto, «experiencia» (en lo que concierne a las cosas reales, la experiencia originaria se llama percepción y tiene sus modificaciones en tanto recuerdos, expectativas, etcétera. Lo mismo debe valer en la ampliación). Ahora importa poco saber si es práctico hacer un uso general y fijar terminológicamente, de un modo amplio, palabras como experiencia, percepción, etcétera, palabras que nuestras lenguas emplean principalmente para referirse a las objetividades individuales. Antes bien, con base en esto se ve que lo esencial de los conceptos más ceñidos, esto es, lo que genera su operación cognitiva en la esfera de aplicación más ceñida, debe volver y retornar a las esferas más amplias, si el conocimiento es en general conocimiento. Gracias a esta ampliación, la «evidencia», que ha sido muchas veces elocuente

pero que nunca ha sido estudiada a partir del vivir puramente fenomenológico, entra en relación esencial con la «experiencia». Más claramente: la experiencia es, en un sentido muy amplio, lo mismo que la evidencia.

Si nos dejáramos guiar por la experiencia común, le preguntaríamos, en una evocación intuitiva de ejemplos, cómo se caracteriza en tanto conciencia del objeto frente a cualquier otra conciencia del mismo objeto. La respuesta sería inicialmente por la experiencia en un estricto sentido común: un objeto es experimentado efectivamente y, hablando con exactitud, él mismo se encuentra frente a los ojos, él mismo aparece y es captado. En un sentido más originario y conciso, esto vale para la percepción. Lo percibido como tal tiene el carácter de lo vivido, de lo presente originariamente. Percibir es, por lo tanto, la conciencia completamente inmediata del objeto para tenerlo y captarlo en su autodonación original. Esto es exactamente lo que, en otra esfera de objetos, designamos como evidencia. Por lo tanto, podemos afirmar: la experiencia es aquello que se tiene evidentemente de los objetos individuales[13].

Pero ahora es necesario señalar que los objetos de cualquier otro tipo, tomada la palabra en el sentido más amplio, deben tener su propio modo de autodonación, su donación «evidente». Las posibilidades pueden ser, por ejemplo, imaginadas en vacío, pueden ser simbolizadas, pero también pueden *darse en sí mismas*, ser «experimentadas» directamente o, si ustedes quieren, ser intuidas evidentemente. Así como la experiencia común individual y toda conciencia individual en general puede tener distintas modalidades de creencias, lo

13. Husserl escribió más tarde: «La rememoración ya es una variación, aunque alguna cosa de la evidencia también le alcanza a ella. La rememoración es caracterizada como 'pasado', y el ser pasado como ser pasado es dado originariamente solo a través de la rememoración; desde este punto de vista ella es una 'evidencia'. Pero en el pasado queda comprendido lo que ha sido presente, y en relación con el presente individual que aquí ha sido, la rememoración no es ninguna experiencia inmediata, ya que no es ninguna percepción» [N. de T.].

mismo sucede para la conciencia de las modalidades; y del mismo modo que allí puede llegar la convicción del no ser o el conocimiento confirmado del ser real, lo mismo sucede aquí. Y también las posibilidades que existen o no existen pueden ser posibilidades ya mentadas (como las de los decaedros regulares), que se comprueban como nulas. Y como aquí todo acto de mención se acredita en la experiencia originaria en el modo del inquebrantable conocimiento de experiencia, sucede lo mismo para las posibilidades.

Lo que vale para las posibilidades, vale también para las *universalidades*, para los objetos de la forma «una especie de A», «cualquier A individual», «un A es B», «todo A es B», etcétera, para los estados de cosas sin o con aprehensión conceptual, para las necesidades, imposibilidades, etcétera. Además, así como en la esfera individual podemos hablar de la autodonación inadecuada y no apodíctica (en la experiencia de la cosa hablamos, por ejemplo, del hecho de ser afectado por unas anticipaciones previas, de la distinción de lo visto auténticamente y del hacer simplemente una coasunción), así también en la esfera ulterior. Pero, de un modo general, podríamos preguntar hasta qué punto es posible la autodonación adecuada de las objetividades en cuestión, en principio, hasta dónde son posibles o imposibles a través de su especie categorial.

Esta reflexión general debe y puede ser para nosotros únicamente una guía que nos ponemos como filósofos que comienzan nuevamente en la actitud fenomenológica. Ella será, únicamente en relación con el método de la reducción fenomenológica, algo previamente experimentado en un sentido estricto, una actitud fijamente dirigida hacia el fluyente *ego cogito actual*. *Cambiemos* ahora la actitud, pero solo en la medida en que pongamos fuera de juego toda facticidad egológica, por lo que básicamente renunciamos a realizar juicios sobre los hechos. Antes de considerar las realidades, consideramos

las posibilidades egológicas, las posibilidades puras, que no se originan ni mucho menos en lo fáctico; y no se deben considerar las posibilidades singulares, sino las *universalidades puras* que se ejemplifican en posibilidades mostradas singulamente. Las posibilidades son egológicas (o, lo que es lo mismo, son posibilidades fenomenológicamente puras), posibilidades que nos apropiamos ejemplarmente en autodonación absoluta, ya sea en percepciones fenomenológicas ejemplares, o en recuerdos, o en las modificaciones libres de la fantasía.

Si en la libre fantasía me imagino una percepción, entonces no hay percepción, más bien hay una percepción posible del mismo «experimentar»; y si utilizamos una rememoración de una percepción anterior, el recuerdo nos podría engañar, pero no la percepción real, sino la posibilidad de que captamos tal percepción, y esto es absoluto, pero desde luego, no la posibilidad individual plena y última con sus momentos individuales. Sin embargo, captamos absolutamente en cosas ejemplares, en lo singular o múltiple, y *solo esto debe* ser de nuestro interés, la universalidad esencial «percepción en general» y, específicamente, una percepción de la cosa en general, una percepción psicológica en general, somatológica, una percepción animal en general, etcétera; de este modo aquí se da el caso de las posibilidades esenciales universales que provienen de la variación de vivencias muy específicas, de la síntesis, de las *necesidades universales* y de las *imposibilidades*, en suma, de las *leyes esenciales*. Frente a las formas variables de las singularidades, captamos el *eidos absoluto* y la legitimidad eidética, que domina absolutamente el universo de las posibilidades subordinadas.

Cada confirmación que hacemos la sacamos de la intuición de esencias dada en sí misma, que es absolutamente adecuada y apodíctica en relación con la esencia y las leyes de esencia. Toda confirmación es aquí independiente de los valores fácticos de la rememoración; puede repetirse a voluntad en la

rememoración de lo dado en sí o de la evidencia. Y en relación con lo que está dado en ella *originaliter*, ella es identificable adecuadamente, de modo que cada afirmación puede ser fundada de nuevo en evidencia. Como aquel que medita filosóficamente, he logrado, pues, para todas las posibilidades ideales de un yo y de todo *cogito* en general, el reino interminable de la intuición concreta y de las leyes de esencia obtenidas concretamente e inmediatas, además de la evidencia apodíctica individual del *ego cogito*, que permanece incierta respecto a la posibilidad de la investigación científica de hechos.

Se abre así una ciencia primera a partir de legitimidades absolutas, tal como fue exigido, esto es, como una ciencia que surge de evidencias adecuadas y apodícticas, una «filosofía» primera. Lo que hemos conseguido no es una ciencia empírica de mi ego y sus *cogitationes*, como si fuese una ciencia fáctica, sino una *ciencia eidética*. Dicho con mayor exactitud, logramos ante todo un campo infinito de *descripción* eidética sistemática de propiedades esenciales intuibles adecuada e inmediatamente y objetivamente comprobables, propiedades esenciales de una subjetividad trascendental en general, de su conciencia posible y de sus efectuaciones intencionales posibles. Sin embargo, está previsto que sobre el suelo matriz de la intuición esencial adecuada, también justificable adecuadamente, será obtenido el conocimiento inmediato; en una palabra, una fenomenología apriórica pura y universal en tanto ciencia de la subjetividad trascendental en general[14].

14. Husserl añadió, después de la conferencia dictada en Londres, el siguiente párrafo: «Pero no debería pasarse por alto la especificidad sobre la que a este nivel está fundada esta egología apriórica; está nuevamente relacionada conmigo, el yo que filosofa, el que expresa su *ego cogito*. De una multiplicidad de yo existentes yo no sé nada, ya que para mí, los otros sujetos solo están dados como me es dado el reino animal y han sucumbido, como el mundo entero, a la *epogé* fenomenológica. Cuando hablo de posibilidades egológicas y de sus universalidades esenciales pensaría únicamente en las modificaciones de la fantasía de mi ego siempre que no haya considerado las posibilidades del conocimiento de otro yo. Sin embargo, aún no estamos listos para poder eliminar este solipsismo eidético» [N. de T.].

Nuestro resultado final es que una fenomenología eidética como la primera de todas las filosofías es un objetivo posible y necesario; es la ciencia primera de las legitimidades absolutas en el sentido de los principios directrices de la evidencia adecuada. En la siguiente conferencia será expuesta como la filosofía apriórica y universal y como la madre de todas las ciencias aprióricas. Mostraremos, en primer lugar, que es la única teoría del conocimiento en sentido pleno y, posteriormente, que una lógica completamente desarrollada y una doctrina de la ciencia coinciden con ella.

TERCERA CONFERENCIA

La fenomenología trascendental y el problema del conocimiento posible, de la ciencia posible, de las objetividades y de los mundos posibles[1]

El camino necesario para todo conocimiento bien fundamentado, o –lo que para nosotros es lo mismo– el camino necesario para el conocimiento «filosófico», en el sentido genuino más elevado, conduce al autoconocimiento. Eso es lo que han tratado de mostrar las lecciones anteriores. El enigma délfico γνῶθι σεαυτόν tiene un nuevo significado. Hay un tipo de experiencia que abre a todo aquel que quiera llegar a ser filósofo su absoluto e innegable *ego cogito*, su subjetividad trascendental, pero que no implica de manera inmediata el significado de una ciencia filosófica de hechos. Hay, enseguida, una intuición de esencias, una «intuición eidética», como también la hemos denominado. Se refiere al universo de las posibilidades egológicas puras y capta sus formas esenciales y sus leyes esenciales generales en descripciones adecuadas, esto es, como necesidades apodícticas. Abre, como hemos concluido en nuestra última conferencia[2], la primera de todas las filosofías, la fenomenología trascendental. Solamente a partir de ahora nos beneficiaremos de las indicaciones ejemplares de los hechos egológicos, aquellas que hemos establecido en la con-

1. Dictada el 9 de junio de 1922 [N. de T.].
2. Se refiere a la segunda conferencia [N. de E.].

ferencia anterior. Y ahora ya no necesitamos atarnos a la esfera fluyente del presente, pues podemos conectar perfectamente con la esfera del recuerdo, así como también con las libres modificaciones de la fantasía. Puesto que ahora solo importan las posibilidades puras y no las existencias fácticas de las vivencias correspondientes, no importa el *ego cogito fáctico*, sino el yo posible, la conciencia posible, la objetividad intencional posible, y a continuación, importa mostrar tales posibilidades claras en formas esenciales apodícticas y evidentes y las leyes esenciales en generalizaciones intuitivas puras para llevarlas a la expresión adecuada.

La búsqueda no llevará mucho tiempo. El resultado de la actitud dirigida a las posibilidades puras es algo esencialmente universal, a condición de que las posibilidades de la coposición de las facticidades permanezcan puras. Así, si nosotros describimos lo que caracteriza la percepción y lo percibido como tal, el recuerdo y lo recordado como tal, la reproducción y la reproducción de algo reproducido, la denominación de algo denominado, etcétera, si describimos esto según el qué que pasa típicamente a través de la variación de las posibilidades puras, entonces hemos completado la descripción esencial. Sucede lo mismo si describimos alguna percepción fundamentalmente espacial y sus objetos espaciales puramente como su objeto intencional y después su tipología pura. Esto es así cuando seguimos simultáneamente la tipología modificada de la percepción y de lo percibido como tal, que pertenece a una cosa *idéntica* posible. Así, actuamos de un modo semejante en las lecciones anteriores a propósito de la vinculación, ahora poco importante, con la facticidad de la autodonación. Captamos entonces las multiplicidades típicas de las manifestaciones, los modos de la donación de ciertas cosas a través de sus aspectos en relación con las cenestesias, las multiplicidades de las orientaciones, las diferencias entre la cosa cercana y la cosa distante, el horizonte, etcétera.

Sin embargo, ahora también sabemos que aquí reina un a priori infinitamente rico: que toda esta tipología es una tipología apriórica. Esto significa que ninguna cosa espacial es concebible como objeto de percepción posible y, por consiguiente, como objeto de una intuición posible en general, sin que se adapte a esta tipología de los modos de aparecer en todas sus formas portentosas y sistemáticas de encadenamiento; incluso ningún Dios podría intuir ninguna cosa corpórea si no es de acuerdo con esta tipología de perspectivas, de orientaciones, etcétera. Se trata entonces de las condiciones de posibilidad aprióricas de la experiencia cósico-espacial, de un a priori apodíctico y puramente descriptivo.

No son más que ejemplos. De la misma forma, es evidente que esto debe valer para aquello que hemos obtenido del reino de las posibilidades egológicas. Por lo tanto, resulta posible la tarea de una descripción apriórica y universal de la subjetividad trascendental en general, la cual pone de manifiesto sistemáticamente el universo de las tipologías esenciales y de las leyes esenciales sacadas del universo de la intuición eidética inmediata. Con esto queda claro que la norma absoluta sería prescrita para todo discurso racional sobre la conciencia y lo consciente como tal y, en última instancia, sobre toda objetividad posible en tanto objetividad de la experiencia posible, de conocimiento posible, de la conciencia racional de cualquier tipo posible.

Con no poco asombro uno se da cuenta, penetrando gradualmente en este reino de la conciencia pura y de la subjetividad pura en general, cuán grandes, cuán sobrecogedoramente variados son los sólidos vínculos que este, por así decir, «a priori innato» inflige a la subjetividad trascendental y, con ello, también a todos los objetos posibles que deberían poder ser objetos intencionales para un yo en general. No se trata de vínculos aislados y ocasionales, sino que dominan por todas partes, afectan a todas y cada una de las cosas que aquí se

producen, al contenido entero de toda realidad, ya que ella se produce en la posibilidad con todo este contenido. Conciernen tanto a la conciencia pasiva, desarrollándose sin la participación activa del yo, como a todas las formas de la actividad posible, a los actos simples y a los actos que se unen sintéticamente; conciernen al modo en el cual las objetividades intencionales nuevas, por ejemplo, las configuraciones teóricas o el complejo de fines de la esfera ético-práctica se constituyen gracias a tales actos y a tales síntesis de actos.

La plenitud de la intelección inmediata de esencia es algo tan grande, que la tarea parece, en este punto, desmesurada. La investigación amenaza con hundirse en análisis y consideraciones incoherentes. Por tanto, no hace falta, desde el principio, un hilo conductor sistemático, ante todo para los grupos de problemas singularmente relacionados. Al que comienza ya se le ofrece instintivamente la identidad fijada de los objetos intencionales como guía. De este modo se mantiene un objeto ejemplar idealmente firme y se deja que se modifiquen para él los modos de la conciencia posible, una vez él se deja intuir, más tarde ser representado en vacío, indicado simbólicamente, representado en imagen, él se deja explicar en estados de cosas propios, se deja situar en relación con otros objetos, etcétera.

a) Ahora se toma como ejemplo para cualquier objeto en general algo del objeto ejemplar, se le deja entonces variar de una manera completamente libre en tanto objeto intencional, y ahora se captan las formas esenciales, simples y sintéticas, *más generales* de la conciencia posible que pertenecen esencialmente a un objeto en general: intuición general, representación vacía en general, la conciencia signitiva en general, conciencia que explicita, colige, relaciona y se habitúa en general. A continuación, se estudia de manera sistemática, para cada una de estas formaciones generales, las necesidades esenciales desde todos y cada uno de sus aspectos: desde el

cogito, desde el *cogitatum* y desde el yo mismo. También se diferencia entre las relaciones esenciales recíprocas de estas diferentes formas.

b) A continuación se restringe el objeto intencional a un tipo genérico, de carácter superior, como cosa espacial material, un ser orgánico, animal, hombre, comunidad de personas, etcétera, y ahora se ve cómo, en el marco formal de la tipología esencial más general, se inscriben las particularidades esenciales correspondientes. Uno estudia entonces las portentosas legitimidades apriόricas sin las cuales no serían experimentables ni imaginables los objetos de tales *regiones genéricas*. Esto da al menos líneas de investigación ordenadas. Sin embargo, las grandes disciplinas comienzan a distinguirse claramente en el curso de su progresión. Esto quiere decir que los grupos de problemas se separan necesariamente entre ellos al mismo tiempo que se separan los niveles universales que pertenecen propia y esencialmente a una subjetividad trascendental como tal.

Así emergen, finalmente, las distinciones universales que son determinantes para la sistemática más alta de la investigación. Naturalmente que todas las investigaciones se mueven en el *campo primero de la conciencia* que la reflexión fenomenológica alcanza y que se ve a solas inicialmente; esto es, en el *campo del tiempo inmanente* en tanto forma universal donde las vivencias del primer nivel de reflexión tienen su posición y orden permanente, su extensión temporal determinada. Por principio, uno se percatará de cada una de estas vivencias más tarde, por ejemplo, del percibir, juzgar, concluir, desear, etcétera, extendiéndose a través de una extensión temporal como totalidad que, después de todas las fases temporales, solo es y es posible en tanto que deviene en la forma de los modos de aparición temporales que se modifican continuamente, en un cambio constante de orientación temporal según el ahora, el haber sido recientemente, el pasado remoto, etcétera. Resulta

así necesariamente la idea de una fenomenología propia de la conciencia originaria del tiempo y de la aclaración de la intencionalidad más íntima que se constituya, según unas rígidas condiciones esenciales genéticas, de la misma manera para todas y cada una de las vivencias en tanto unidades del tiempo inmanente y en tanto vivencias que duran[3]. Es evidente que esta disciplina se mantiene en pie por sí misma.

Si a continuación consideráramos la fenomenología del tiempo inmanente, caracterizada ahora como nivel superior, entonces resultarán grandes distinciones:

1) la fenomenología relativamente pobre de datos de sensación (en sus «campos sensibles»);

2) la fenomenología infinitamente fecunda de la intencionalidad. Pero en esta está la distinción fundamental: en *principio*, la doctrina de las estructuras esenciales más generales que en su universalidad permanecen frente a todo cuestionamiento y que pertenecen a la verdad y a la evidencia; en *segundo lugar*, el nivel más elevado que concierne justamente al problema de la verdad. Por lo tanto, la fenomenología de la verdad y sus grandes disciplinas especiales.

Para caracterizar el significado y la esencia de la última de nuestras distinciones relevantes, la más próxima a nuestros intereses filosóficos, lanzamos una mirada a la relación entre la *teoría tradicional del conocimiento trascendental* y nuestra fenomenología trascendental. Si esta teoría del conocimiento puede ser designada «trascendental», entonces expresa con ello su relación con el problema de la *trascendencia*. Dicho con mayor precisión, surgen las siguientes cuestiones: ¿cómo es posible el conocimiento, en un nivel eminentemente científico, de un mundo trascendente?, ¿qué sentido podría tener un mundo conocido a través nuestras ciencias objetivas?

3. Adición posterior de Husserl: «y con ello como prolongadas a través del tiempo» [N. de E.].

El problema surge en la actitud natural y no deja de ser tratado en ella. Como hombre natural me encuentro en el mundo como uno de sus miembros y, al mismo tiempo, lo experimento y lo conozco científicamente. Ahora me digo: todo lo que está aquí para mí, está aquí para mí gracias a mi conciencia que conoce; todo eso que conozco es algo conocido para mi conocimiento, es algo experimentado en virtud de mi experiencia pensada, teoretizado, como cosa fundada verdadera y científicamente. El experimentar es mi vivenciar, y tengo lo experimentado únicamente como algo intencional en este vivenciar que experimenta. Sin esto no tendría ningún sustrato para todos mis pensamientos en general. Sin embargo, el pensamiento es mi pensamiento, yo construyo conceptos y proposiciones, vinculo las proposiciones con conclusiones, con teorías. De este modo llevo a cabo una conciencia de un nivel superior en la que lo experimentado en el nivel más bajo de mi conciencia que experimenta recibe sus nuevas determinaciones de pensamiento.

No obstante, cuando diferencio entre la experiencia normal y la experiencia engañosa, eso que caracteriza una de la otra es el asunto de mis propios actos de distinción, y las características son las mismas características que comparecen en el dominio de mi conciencia. Sucede lo mismo, en el nivel superior, cuando diferencio entre pensamientos evidentes y no evidentes, entre un pensamiento necesariamente *a priori* y otro paradójicamente *a priori*, o cuando diferencio entre un pensamiento empíricamente justo y otro censurable. La evidencia, la necesidad de pensar, las paradojas, etcétera, son características que surgen todas ellas en mi conciencia. Y, en última instancia, cuando haya obtenido aquello a lo que aspiro cognoscitivamente, cuando haya obtenido aquella fundamentación que me da evidencia, lo «verdadero y real», lo que «es así necesariamente», etcétera, eso que yo llamo mi objeto intencional, todo esto ¿no es otra cosa que algo que sucede en el

marco de mi conciencia? Por lo tanto, únicamente en lo que es conciencia de mi conciencia, en lo que es lo conocido de mi conocer[4], hay para mí lo que puede ser dado para mí, lo que vale para mí y lo que para mí puede valer: ya sea un mundo verdadero o las ciencias rigurosas. Pues bien, es en este punto donde surge el gran problema.

Que yo haya conocido la interioridad de mi conciencia, inicialmente en el «yo pienso» de la evidencia cartesiana, hace comprensible que yo, en el interior de esta esfera y siguiendo normas lógicas, haya superado lo inmediato y haya conquistado la ciencia. Pero ¿cómo este juego de la subjetividad pura que permanece consigo misma, y cómo, precisamente en ella, podría conseguir un significado objetivo el juego de las necesidades lógicas, de las supuestas normas de conocimiento válido objetivamente? O ¿qué sentido debe tener este significado objetivo para estas situaciones, y qué sentido debe tener el mundo conocido científicamente como tal? ¿Sería esto simplemente un mundo que aparece para el hombre y que deja las cosas completamente impensadas en sí? Como se percibe fácilmente –pero solo cuando nos limitamos a plantearlo con mayor nitidez–, este es el problema, de muy mala reputación, que ya apareció en el antiguo escepticismo bajo la forma de aquellas geniales paradojas que, bajo el nombre de *Gorgias*, fue transmitido como el segundo de sus argumentos[5].

Tomemos distancia respecto de esta problemática y aprovechemos las ventajas que ella hace posible a partir del método de la reducción fenomenológica y de la auténtica actitud trascendental. Saquemos, ante todo, beneficio de la ciencia

4. Adición posterior de Husserl: «también lo valorado que proviene de mi valorar» [N. de E.].

5. Husserl hace alusión a las tres proposiciones de Gorgias anotadas, según Sexto Empírico, en el tratado *Del no-ser, o de la naturaleza*: «primeramente, y para comenzar, que nada existe; en segundo lugar que, si existiera alguna cosa, el hombre no podría aprehenderla; en tercer lugar, que si la pudiera aprehender, no podría formularla ni explicarla a los demás» [NTF].

fenomenológica que se abre con esta actitud, la cual gobierna –en las leyes de esencia que fueron extraídas de la intuición evidente, inmediata, adecuada y apodíctica– sobre el universo de las conciencias posibles en general, sobre cualquier ego posible en general.

Ahora enfatizamos la pregunta: *¿quién* es entonces este yo, para el que todas y cada una de las cosas y, especialmente, todo mundo objetivamente verdadero es objeto de conciencia? Yo, este hombre natural, he comenzado en este momento la reflexión escéptica, me había encontrado, aceptado y expresado de modo consciente como miembro de este mundo: todo el mundo, todo lo experimentado y conocido verdadera y científicamente, es lo consciente de mi conciencia. Y así también habría formado el problema trascendental de este modo: «¿Cómo puedo salir de la subjetividad de mi conciencia?». ¿Cómo puede lograr mi conciencia subjetiva una validez objetiva? Pero, en tanto que hombre natural, como integrante del mundo, que vive en el espacio y tiene fuera de sí otras cosas y animales con las que está causalmente entrelazado, ¿no soy como todo lo experimentado de mi experiencia y lo pensado de mi pensamiento?

¿No es mi experiencia continua del mundo por la que el mundo –y mi ser como miembro que él comprende– tiene sentido y validez para mí; un sentido intuido y pensado, determinado de esta o de aquella manera, que tiene su certeza y su validez para mí? ¿Quién es –repito– el yo para el que toda y cada cosa está aquí? ¿Qué es la conciencia del yo y el conocer del yo en el que está todo y cualquier objeto de conciencia y de conocimiento?

Para nosotros ya está dada la respuesta. Naturalmente, no es el yo natural, sino el yo trascendental. La reducción fenomenológica y su *epogé* me elevan hasta una posición intuitiva en la que me capto como el yo último y absoluto, como *el* yo, para el que es todo y cada uno de los objetos intencionales. Y

la conciencia, la única de la que aquí se puede hablar, en la que está todo y cada uno de los objetos de conciencia es, obviamente, el *cogito* absoluto desde el cual, ya sea en su ejecución activa, ya sea en el vivir pasivo, soy justamente el ego absoluto. Pues yo soy únicamente en tanto *cogitans* y, como tal, en tanto estar referido a los *cogitata*. Yo, el ego absoluto, soy aquel que efectúa las donaciones de sentido en mis múltiples vivencias de conciencia, en mis pasiones y acciones, a través de las cuales todo lo que está aquí para mí está precisamente aquí y, de esta manera, como algo que está aquí para mí.

Y este «aquí para mí» significa que, en mi dominio intencional, comparece como algo a lo que yo puedo dirigir mi atención o hacia lo que yo la dirijo efectivamente; y que esto comparece como un algo con sentido, en este o aquel modo de donación, en esta o aquella modalidad de ser (como algo real, posible, presumible, etcétera), también comparece de forma especial en el modo de algo visto o inteligido, o en el modo de algo que aparece de forma engañosa, de una verdad predicativa o de una falsedad y, eventualmente, comparece como algo que existe en sí, como algo que yo podría experimentar, aunque yo no lo experimentara, etcétera.

Si uno ha llegado hasta aquí, entonces podría ayudar unirnos a la *tesis* de que «todas las preguntas que pudieran surgir en la conciencia de un modo racional en tanto obras de la razón –en relación con el sujeto de conocimiento, al acto de conocimiento, a la objetividad del conocimiento– son o preguntas fenomenológico-trascendentales o preguntas que carecen de claridad, preguntas paradójicas».

Esto es, ante todo y en primer lugar, que es evidente que el problema trascendental común –que la teoría del conocimiento de estilo general tiene como gran tarea a resolver (y también la *kantiana*)–, es un problema sin sentido. Pues, qué sentido puede tener entonces la pregunta ¿cómo la verdad obtenida en la intencionalidad inmanente de mi conciencia (por

ejemplo, en una teorización fisicalista como la verdad producida y obtenida en estos y aquellos actos del pensamiento) podría tener un significado objetivo más allá de la conciencia? ¿Qué sentido puede tener una, por así decir, «cosa en sí», que está fuera de todo eso que, con el sentido del ser en sí, se ha corroborado o puede ser corroborado en mi conciencia y que es fruto de mis fundamentaciones? Si es la *conciencia* lo que logra forjar *para mí* toda significación posible y, especialmente, las caracterizadas como «válidas», entonces ella abarca el universo de las *conciencias absolutas posibles*, el universo de todas las preguntas y respuestas llenas de sentido, de todas las verdades llenas de sentido y de todas las existencias reales. Abarca todas y cada una de las cosas de las que yo debería ser capaz de hablar, así como también las cosas que son solo posibles. El universo de las verdades que puedo buscar y encontrar (yo y un yo en general en universalidad fundamental) no es nada más que el universo de ciertas operaciones intencionales señaladas bajo el título de «fundamentación legítima». Esto es porque sencillamente ninguna otra verdad puede tener para mí ni para ningún yo en general ningún sentido comprensible (y ahora tampoco la cuestión sobre los acuerdos o desacuerdos de algunas verdades diferentes en relación a las mías). Cualquier cosa externa que está fuera del universo de los sentidos posibles es un sinsentido, lo mismo para cualquier otra verdad (y para cualquier otro ser verdadero) que esté fuera de aquellos universos que han obtenido o podrían obtener su donación de sentido en mí y su consecución en mis acciones.

En segundo lugar: nosotros no queremos decir, naturalmente, que la teoría del conocimiento es, en general, algo vacío; por el contrario, estamos persuadidos de que atañe a grandes y plenos problemas específicos, a los más grandes problemas que se plantean a la perspicacia humana en general. Eso que impulsa a toda filosofía, así como a la errónea filosofía tras-

cendental, es la *falta de claridad* que, ya en la actitud natural, deviene tormento filosófico, esto es, de qué manera se deja comprender la relación con los objetos de conciencia mientras permanece en la inmanencia de la conciencia y, ante todo, cómo se comprende la relación del conocimiento científico con los objetos conocidos, saber lo que ella significa propiamente, de qué manera se deja aclarar racionalmente la trascendencia constituyéndose ella misma en el marco de la conciencia que conoce y el conocer mismo que ejecuta esta operación. Resulta evidente que aquí no se trata de un problema especial o, incluso, de un problema ligado con los facta individuales. Atañe a todo objeto en general en tanto objeto de conocimiento posible, y a cada conocimiento en general en tanto conocimiento de su objeto, y se particulariza para todo tipo de objeto y para el conocimiento posible que le es apropiado. Y, en definitiva, atañe a toda conciencia en general como conciencia de algo, puesto que toda conciencia puede tener en definitiva funciones cognoscitivas en relación con sus objetos intencionales y ella pertenece, en un sentido muy amplio, a lo que se denomina «conocimiento».

Así que, finalmente, nos dirigimos de nuevo al problema universal de la intencionalidad y al problema universal de esa notable intencionalidad que designa la palabra razón, todo esto, sin embargo, frente a toda facticidad y en posibilidad pura. Por esto, el *factum* del sujeto que conoce es manifiestamente irrelevante. Cualquiera que sea la forma en la que yo imagine un yo en tanto yo puro, como posibilidad libre de hechos, siempre estará en la misma situación, esto es, que solo se podrá juzgar hasta donde alcance la intencionalidad de su conciencia; por lo tanto, todo yo pensado en tanto yo que conoce se encuentra frente a los mismos problemas trascendentales. Así, ya se puede ver de antemano que solo puede tener sentido una *teoría del conocimiento construida* en sentido apriórico puro y en la forma de una *doctrina intuitiva*

de las esencias. A la pregunta cómo se fundamenta, cómo se comienza, debemos contestar expresamente: si estamos en la conciencia como conciencia, en el conocimiento como conocimiento, esto es, en relación con su intencionalidad, entonces eso que no ha quedado claro debe ser aclarado por nosotros mismos desde el principio, debemos estudiar la conciencia a partir de su donación originaria precisamente en relación con la intencionalidad que le pertenece a la esencia propia de la conciencia. Ella es, en todas sus formas, lo desconocido, en todos sus niveles hay niveles de efectuación cuyo sentido nos es desconocido, donde incluso ya la palabra efectuación tiene su necesaria oscuridad. Puesto que, a cualquier nivel, vivimos continuamente en tanto yo que vive en *cogitationes* y conocemos continuamente otros sentidos, amplios o estrechos; es como yo natural que conocemos las demás cosas y que reconocemos otras más, no solo nuestro conocer. Pero la reflexión natural no ayuda a conocer dado que confunde, inmediatamente, lo captado reflexivamente con conocimientos ulteriores y objetivos y a partir de ahí da fruto a algo objetivo; a partir de esto, lo importante es que lo propiamente esencial de la conciencia y su efectuación esencialmente propia singular y sintética permanece como algo indiferenciado y como algo brumoso. La efectuación singular tiene ya sus enigmas, ya la conciencia más simple, en tanto presunción de algo, no ha aclarado de qué manera la objetividad intencional en tanto conciencia singular queda en ella presupuesta, de qué manera se mantiene en los contenidos genuinos de las vivencias. Y, ante todo, el conocer específicamente dirigido, dirigido a la verdad y al ser verdadero, el conocer logrado en la llamada evidencia y fundamentación, conduce al ser verdadero como un conocer en sí que nos lleva a los entes verdaderos. Según la actividad del yo, según sus estructuras esenciales –que nos pueden hacer comprensible la efectuación intencional a partir de sí misma–, ¿a qué se parece aquí la vida intencional que se

ejecuta totalmente en los tipos de conocimientos particulares y en los ámbitos de objetos en formas?

Para responder a esto es necesaria una reflexión que debe ser puramente intuitiva. *Es evidente que no puede ser otra sino aquella que enseña la fenomenología.* Porque únicamente su método de la reducción que pone entre paréntesis previene de las falsas interferencias en los contenidos intencionales, los cuales completa inevitablemente la actitud cognoscitiva natural motivada por sus tomas de posición natural. Sin embargo, una vez alcanzado el suelo absoluto y el universo del yo trascendental y de la conciencia en el campo visual de los intereses, se ha logrado el paso más grande y decisivo para comprender que este campo entero es accesible a una investigación universal, eidética y puramente descriptiva y, a continuación, es también evidente que una investigación de esencias unilateral comprende aquí todos los problemas del conocimiento que se establecen racionalmente, por la sencilla razón de que ellos son manifiestamente problemas de esencias, que atañen exclusivamente al sujeto de conocimiento puro y trascendental y a la teleología inmanente de sus efectuaciones racionales e intencionales. Pero este yo y su teleología no es un yo construido mitológicamente en sí, sino el yo dado sobria e intuitivamente en la actitud fenomenológica y establecido en orden a la descripción de esencias.

En suma, todo el planteamiento de la cuestión acerca de una teoría auténtica de la conciencia está dirigido únicamente a una comprensión clara del conocimiento posible y no a otra parte. Pero esto se logra necesariamente en el marco de una comprensión clara y universal de la subjetividad trascendental en su plenitud de acuerdo con todas sus efectuaciones de conciencia. Pero la comprensión clara es la forma más elevada e imaginable de la racionalidad, de la intelección que viene de intelecciones apodícticas de esencias intuibles y descriptibles en la esfera inmediatamente adecuada, la del *ego cogito.*

La lucha a la que conduce la fenomenología para exigir el único tipo de teoría de conocimiento que ella defiende no es meramente una lucha contra toda teoría del conocimiento ingenua que procede de un suelo natural, sino que se trata también de una *lucha contra toda teoría del conocimiento de puras generalidades*, contra cualquier teoría del conocimiento que especula dialécticamente *desde arriba* sobre el conocimiento, en lugar de llegar a conocerlo a partir de sus configuraciones concretas e intuitivas y someterlo a una descripción adecuada de esencias. Debe descender desde lo más alto de sus generalidades al fecundo βαθός de la intuición de esencias fenomenológica e inmediatamente adecuada[6].

Sin embargo, el conocimiento no puede ser tratado como una denominación especial de una ciencia especial y, frente a él, ninguna ciencia objetiva puede ser tratada en sí y separadamente. En la subjetividad trascendental no hay conciencia alguna hasta no bajar hasta las formaciones más básicas de la conciencia sensitiva, tampoco hay conciencia de emoción y voluntad que no copertenezca a la denominación tomada necesariamente en su amplitud de conocimiento. Aquí no se puede ni se debe hacer ningún corte, pues ningún conocimiento racional, en tanto conocimiento en sentido estricto, válido objetivamente puede depender, por decirlo así, del corazón del hombre de ciencia. *Una teoría del conocimiento verdaderamente fructífera dirigida a la aclaración real* impulsa necesariamente cada vez más lejos y *coincide finalmente con la ciencia universal de la subjetividad trascendental, esto es, con la fenomenología.*

Una teoría del conocimiento no debe entonces, en el ámbito del conocimiento general y formal, permanecer dependiendo de investigaciones dirigidas a una aclaración del conoci-

6. Alusión a los *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* de Kant donde se lee: «mi lugar es el fértil βαθός de la experiencia» [NTF].

miento racional en general, de la verdad en general, del ser verdadero en general. Más bien, una teoría del conocimiento general –o muy general– debe unirse a toda una serie de disciplinas que traten de *problemas racionales especiales* planteados para cada una de las regiones de objetos que se delimitan *a priori*. Por ejemplo, la *naturaleza material* designa una de esas regiones, y a ella corresponde una teoría particular de la razón en tanto que ella conoce la naturaleza. Sin embargo, también necesita una fenomenología de la corporalidad, una fenomenología de las personalidades, de la personalidad singular y de las asociaciones personales, una fenomenología de la formación de la cultura, etcétera. Todo género de objetividades que se separa regionalmente tiene, de acuerdo con su forma genérica, sus distintos modos esenciales de experiencia dada en sí misma, tiene su tipología especial de acuerdo con el modo en que una objetividad tal revela su sentido ontológico en una multiplicidad sistemática de experiencias concordantes posibles y el modo en que ella constituye conscientemente este sentido.

Ya esto es, de este modo, una tarea enorme que define por todas partes y con claridad la constitución intuitiva de las cosas psíquicas de la naturaleza, por ejemplo, en el sistema de toda conciencia de experiencia posible para describir en conceptos de esencia y de manera apropiada todos los modos de aparición, todos los modos de donación correspondientes de forma *a priori* a todas las correlaciones. A este conjunto pertenecen todos los problemas puramente fenomenológicos e involucrados que están detrás del problema tan tratado, pero fundamentalmente inaclarado, del origen psicológico de las representaciones espaciales. Estos son los problemas que en relación con su núcleo auténtico demandan una comprensión a la medida de la esencia y no de problemas psicológico-empíricos, mientras que lo que la experimentación y la fisiología ofrecen aquí en relación con facticidades reales permanece, sin una intelección de esencias, en una ininteligibilidad empírica.

En tercer lugar: si uno se coloca con plena conciencia en el suelo del *ego cogito* y estudia, con la exigible ausencia absoluta de prejuicios, el universo de este lugar de todas las donaciones de sentido y de todas las posiciones del ser, entonces se comprende el impulso incesante de la filosofía moderna hacia una filosofía trascendental «inmanente» o, también, hacia un «idealismo» trascendental. Sin embargo, un idealismo que mata, por decirlo así, la materia, que aclara la naturaleza experimentada por el mero aparecer y únicamente aclara el ser anímico por lo verdadero, se ha *tergiversado*, aunque no lo ha hecho como el materialismo, que aclara lo psíquico por una mera manifestación de lo físico tomado como lo único que es verdadero y que lo explica como un mero aparecer subjetivo. Por otra parte, del mismo modo que en el idealismo queda sin aclarar una fase preliminar del trascendentalismo auténtico, también en la psicología descriptiva queda absolutamente sin aclarar, a partir de la experiencia interna, una fase previa de la fenomenología.

Quien ha comprendido el sentido pleno del método fenomenológico y se ha asegurado realmente de la esfera trascendental absoluta, no podrá –desde mi punto de vista– sustraerse en última instancia de la siguiente evidencia de la que ya hemos hablado: ningún objeto intencional constituye un momento genuino en el *cogito* actual; si muchos actos de conciencia llevan en sí de modo evidente el mismo objeto intencional, entonces no tienen conjuntamente un momento genuino. Él es su «polo» identificable: algo idealmente idéntico que solo tiene sentido como algo identificable.

Sin embargo, no podría sustraerse de esta evidencia suplementaria: que *también el ser verdadero* tiene únicamente su sentido como correlato de la intencionalidad particular de la razón y, por ello, como una unidad ideal, inseparable esencialmente del yo y de la conciencia del yo. Se trata de algo que, de forma llamativa, es lo mentado como tal que, siendo

lo que permanece de una manera evidente en sí, puede ser a continuación lo inidentificable de modo evidente una y otra vez en la evidencia. El ser verdadero y, de forma especial, por ejemplo, el ser verdadero de la naturaleza, no es un ser segundo que está al lado del ser meramente intencional.

Esto es válido ya sea para cuando debemos distinguir entre la *naturaleza que mentamos* ahora precisamente así, por presunciones y de un modo inacabado, y la *naturaleza misma*. En la experiencia, la misma cosa está dada como la misma en los múltiples cómos de las menciones, en sentidos variables y en múltiples modos de manifestación; pero la naturaleza en sí misma, en contraste con todos los modos de la donación unilateralmente incompletos, no es un absurdo que esté al otro lado de toda conciencia en general y de toda posición de conocimiento posible, una cosa únicamente accesible en su ser mismo para un Dios e intuible adecuadamente desde él[7]. Más bien, ha surgido una *idea* regulativa en el ego mismo susceptible de ser constituyente a cada momento, una idea que, en un sistema de presunciones legítimas, prescribe la regla para experiencia además de confirmaciones de experiencias siempre nuevas. Sin embargo, lo que queda es este «ser en sí» de la idea misma, mentada y puesta, únicamente en una infinitud no efectiva de intenciones concordantes en tanto punto de identidad de las intenciones.

Desde un punto de vista muy general, todo ser verdadero es un polo ideal frente a la conciencia efectiva, pero justamente un polo prescrito esencialmente en ella misma. Esto vale tanto para el ser empíricamente verdadero de la naturaleza como para el ser verdadero de los números de la serie numérica infinita. Son, sin duda, objetividades constituidas de maneras fundamentalmente diferentes, donde unos proveen de sentido intencional a los seres individuales en formas esenciales espacio-temporales, y los otros, de esencialidades generales y, como tales, «supratemporales». Pero estas son, como todos los objetos, unidades intencionales (y como tales, son *inseparables* de una subjetividad a partir de la cual pueden llegar a ser conocidas).

7. Anotación posterior de Husserl: «Entonces la naturaleza sería para Dios por principio lo mismo que para nosotros son los datos hyléticos» [N. de E.].

Si bien un conocimiento natural dirigido directamente a un objeto puede empujar únicamente a la determinación de estos objetos mismos y, por ello, jamás a la subjetividad trascendental a la que es relativa esencialmente, por lo tanto, tal como enseña la reflexión fenomenológica, esta unidad aprórica de esencia existe. En consecuencia, ningún objeto es realmente independiente. A saber, los objetos esenciales (como los conceptos y las proposiciones aprióricas) remiten a las subjetividades esencialmente posibles como lugar de su constitución posible, mientras que los objetos individuales solo son concebibles en relación con algunos sujetos reales; objetos individuales que en la vida de conciencia fáctica pertenecen como posibilidades de conocimiento estrictamente «reales» a los sujetos reales.

El único concreto absolutamente independiente que es concebible es, a partir de aquí, el ego absoluto, la subjetividad trascendental concreta, para la cual el nombre *leibniziano* de mónada podría muy probablemente servir. Recordemos aquí la definición de sustancia de Spinoza[8]: se observa inmediatamente que ella encaja perfectamente con esta «mónada», pero solamente con ella. Ella es la subjetividad para la cual todo aquello que también podría denominarse ente, es objeto. Por otro lado, ella misma puede ser cognoscible y ser únicamente experimentable por ella misma, y solo por ella misma, en una experiencia originaria (en la autointuición fenomenológica).

8. Esta definición se encuentra en B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demostrata*, part. I, def. III [N. de E.].

La esencia a priori de esta subjetividad consiste en ser una vida de conciencia que no solo fluye continuamente, sino que también es constitutiva para el yo *como* esta vida que fluye con este contenido. El yo es esencialmente objeto de experiencia posible *para sí* y, finalmente, de un conocimiento ulterior posible. De este modo únicamente lo que es relativo *a sí mismo*, cumpliendo para sí mismo las condiciones de experiencia y de conocimiento posible, puede ser absoluto. Cualquier otra cosa existente es relativa a la subjetividad, pero no el sujeto mismo, todo ente presupone un sujeto constituyente en el que está comprendido como posibilidad del conocimiento, pero el ente no es nada en sí mismo ni para sí mismo, por lo que no es ningún absoluto.

Y ahora, antes de concluir esta conferencia, quisiera hacer una adición importante a la idea sistemática de una fenomenología trascendental. Sin duda, una objeción se les habrá impuesto desde hace mucho tiempo. La doctrina fenomenológica de la esencia, que en las últimas consideraciones ha justificado su metafísica, aunque fuera un significado metafísico inmanente, debe ser una doctrina de la esencia del ego, y por consiguiente, una egología. Sin embargo, si yo aspiro –el yo que filosofa– a mi propio ego singular que me es dado absoluta e individualmente, e investigo el universo en general de las posibilidades puras del yo y de la conciencia, entonces todas estas posibilidades son las modificaciones de mi ego fáctico, a menos que yo procure pensarlas como un sujeto ajeno posible. Pero los sujetos ajenos están, a partir de la tipología esencial de los sujetos externos, fuera de mí espacialmente. Los sujetos ajenos, reales y posibles, comparecen en mi dominio inmediato de posibilidades únicamente como trascendentes, como miembros de un mundo constituido objetivamente, como unidades intencionales relativas a la subjetividad de mi conocimiento posible. ¿Resulta de esto una especie de *solipsismo eidético*?

La fenomenología que avanza sistemáticamente en la elaboración de los problemas constitutivos estaría, de hecho, inicialmente, llamada a realizar, con plena conciencia, una especie de solipsismo a partir de saludables fundamentos metodológicos. La aclaración constitutiva de la naturaleza en el conocimiento de la naturaleza es por sí misma un nivel inferior de consideración para la aclaración trascendental de la animalidad y la humanidad, e incluso para la aclaración de las personalidades de nivel superior y de su mundo cultural. Por esto, la fenomenología comenzaría fundando, en el marco del ego[9], la fenomenología de la naturaleza en el conocimiento de la naturaleza; y en consecuencia, partiría de la ficción[10] que sostiene que en el ámbito del yo que conoce nada se produce de la esencia animal y que el mundo fenomenológico sería mera naturaleza[11]. Por tanto, la aclaración trascendental del sentido verdadero de una naturaleza da como resultado que el ser de una naturaleza no puede significar otra cosa que un cierto sistema de polos intencionales, motivado completamente en la correspondiente subjetividad que conoce que es racionalmente identificable e idénticamente determinable una y otra vez en la evidencia empírica (y por ello, en una evidencia siempre presuntiva).

Abandonemos ahora la ficción solipsista[12]. Así evitamos la entrada en escena, posible en sí misma, de los «cuerpos ajenos» en el círculo de la consideración eidética. Son cosas, cuerpos vivos que no son experimentados originariamente como

9. Añadido posterior de Husserl: «excluyendo toda empatía» [N. de E.]. Husserl se refiere a la ilusión de solipsismo que, por un lado, al ser considerada *erróneamente* un mero inmanentismo sustancial, comprendería todo ente como un mero componente del *ego* trascendental, esto es, haría imposible la trascendencia y, por el otro, considerado únicamente como yo natural, esto es, en su forma psicofísica, establecería el yo en un cuerpo puramente material. Cf., *Lógica formal y lógica trascendental*, § 96, b) La ilusión del solipsismo trascendental [N. de T.].

10. Anotación posterior de Husserl: «no ficción sino abstracción» [N. de E.].

11. Añadido posterior de Husserl: «centrada en mi propio cuerpo» [N. de E.].

12. Siguiendo lo añadido por Husserl *infra*, 112, n. 12, habríamos de decir: «Abandonemos ahora la abstracción solipsista» [N. de T.].

el cuerpo propio; pero, en virtud de la analogía típica con la corporalidad propia, ellos establecen analogías con mi propio cuerpo de todo eso que, de un modo empíricamente regulado, está co-dado al mismo tiempo en tanto mi vivenciar subjetivo *originaliter*. Surge de esta manera la llamada empatía, pues en el cuerpo animado ajeno se indica la vida anímica ajena como copresente, en una indicación originaria y, por ello, como dada en sí misma. Pero la indicación originaria no es la percepción. Aquello que es coexperimentado en el modo de la empatía no resulta susceptible de ser experimentable originariamente para mí. A esta experiencia pertenece todo aquello que caracteriza originariamente la corporalidad intuida y, justamente por eso, el yo que está enlazado y la vida del yo. Todo esto, por supuesto, con una determinación imperfecta donde se ofrece precisamente la indicación analógica. Pero esta indicación, que tiene la forma de las «expresiones», tiene su propio tipo de corroboración consecuente y, por ello, de legitimación.

En la *fenomenología de la empatía* se comprende el sentido y la legitimidad de coponer lo anímico como algo que pertenece a la corporalidad que aparece; y se comprende asimismo que en este coponer empírico, como un coponer legítimo de un *ego cogito* ajeno, ha tomado lugar una subjetividad trascendental ajena. Se comprende entonces que un objeto de la naturaleza constituido por mí como polo ideal en mi subjetividad, un objeto que está siendo para sí mismo, que se vive originariamente en sí mismo, que tiene en él mismo una intencionalidad y que ofrece la posición legítima de los mismos motivos, nos conduce a la «expresión» de un segundo ego[13].

13. El carácter de objeto que el otro ofrece en esta descripción responde a la relación intencional que sugiere el vocablo alemán *Gegenstand*. Descrito a partir de su independencia absoluta en el ser, el otro como objeto, es el asunto trascendental de la conciencia intencional. De allí que sea imposible pensar que Husserl haya cosificado al otro al considerarlo un objeto cosa, un *Objekt* (término que no ha sido utilizado en absoluto) [N. de T.].

Un ego, una mónada, una subjetividad trascendental puede ser de tal manera que cualquier otro ego absoluto se expresa en el marco de su conciencia absoluta que, de acuerdo con este tipo de expresiones, encuentra su progresiva confirmación racional y, en consecuencia, puede establecerse de manera legítima como realidad que existe. Sin embargo, su sentido propio no es real al modo simple de algún cuerpo, de un simple polo intencional, sino precisamente en el modo de un ego, de unos seres absolutos, de unos seres que se viven en sí mismos y se constituyen por sí mismos. Para mí, que no experimento al otro originariamente, sino en la forma de la empatía presentificante e indicatriz, el otro es justamente otro, *alter ego*, un objeto; pero un objeto que no es simplemente objeto, sino que más bien es un sujeto para sí mismo, igual que yo soy para mí mismo, en la forma más originaria, sujeto y objeto simultáneamente.

Por consiguiente, cuando en relación con mi vida de conciencia tengo conciencia de empatía racionalmente comprobada, no soy *solus ipse*, puesto que el subjetivismo trascendental de la fenomenología no exige ni mucho menos un solipsismo tal; al contrario, yo debo ponerme en actitud absoluta como un yo que tiene un tú, y así ponerme legítimamente con fundamento como un ego trascendental de una pluralidad de egos trascendentales que coexiste conmigo. Sin embargo, esta pluralidad que coexiste tiene necesariamente su forma de manifestación *necesaria* (lo mismo para su forma de orientación), y una forma cambiante en cada uno de estos egos singulares. Ellas únicamente pueden exponerse en la forma *ego-alteri.* Yo tengo para mí la forma original ego mientras que cada uno de los otros tiene la forma no original de *alter.* Cada uno es para mi *alter*, y yo soy para él *alter*, aun cuando él es ego para sí.

Lo absoluto, a lo que se reduce el mundo, surge como una multiplicidad absoluta de egos que aparecen orientados los

unos en los otros de este modo y –dicho con más precisión– solo pueden aparecer uno en el otro mediante una naturaleza, expresándose en cuerpos vivos en la naturaleza. La naturaleza es para cada uno de los egos singulares la unidad de sus manifestaciones, un sistema de polos de su subjetividad. Pero a través de la empatía, ningún polo ideal, ningún polo del que tengo experiencia, sería identificable con el de la otra cosa experimentada. Entonces, del mismo modo que la serie de números es para mí una objetividad ideal y, ante todo, se refiere a mí, al que la piensa, pero sería pensable como idénticamente la misma a través de la empatía, como algo que cualquier otro puede encontrar en la enumeración, así también para la naturaleza, la que yo experimento, en tanto algo pensable como ella misma, como la naturaleza experimentada por cualquier otro; y todo esto constituye una necesidad esencial que se encuentra en el fondo de mi ego originario. Es justamente la idealidad de la naturaleza, esto es, su mera existencia como polo ideal de conocimiento posible (y como tal polo, inseparable de él) lo que hace comprensible que la misma naturaleza pueda ser experimentable para muchos egos. Al mismo tiempo, queda claro que únicamente cuando ella está constituida en cada ego, en sistemas de manifestaciones correspondientes, es cuando puede hacer posible una comunidad de diferentes sujetos absolutos (de mónadas).

Así, el subjetivismo trascendental aclara la posibilidad del uno para el otro, de una multiplicidad de egos absolutos en la forma necesaria de la animalidad y de un mundo constituido psicofísicamente. Con ello, aclara, al mismo tiempo, la posibilidad del conocimiento intersubjetivo, pero también la acción intersubjetiva, frente a toda acción personal en los actos sociales y, por tanto, frente a toda cultura social. Y, en sentido inverso, partiendo del supuesto de una multiplicidad coexistente de mónadas, se trata desde aquí de ir a las deducciones trascendentales que remontan a las condiciones de posibilidad de esta

coexistencia, a su referencia retrospectiva necesaria para un sistema de polos, uno y el mismo, postulado conjuntamente en todos ellos. También es evidente que la fenomenología misma, como todo conocimiento eidético[14], es patrimonio común de todos los egos; es la ciencia[15] de aquello que es «innato» en un ego como tal[16].

14. Añadido posterior de Husserl: «aunque a menudo comienza construido de un modo solipsista y en un estadio abstracto de acuerdo con un 'dar por válido' al prójimo trascendental» [N. de E.].

15. Añadido posterior de Husserl: «únicamente intersubjetiva» [N. de E.].

16. Añadido posterior de Husserl: «de acuerdo con la realidad y posibilidad. A ella pertenece también la posibilidad del otro, la posibilidad de unas vidas comunitarias activas con personas que fungen socialmente» [N. de E.].

CUARTA CONFERENCIA

LA IDEA CONCRETA DE UNA LÓGICA COMO DOCTRINA DE LA CIENCIA Y EL SISTEMA DE TODA ONTOLOGÍA. LA META CONCRETA DE LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA FUTURA[1]

La última conferencia estuvo enteramente consagrada a la profundización de la idea de la fenomenología y ha servido para contrastar la teoría fenomenológica de la razón con la teoría trascendental tradicional del conocimiento. Esto también nos ha permitido contrastar el idealismo fenomenológico con el idealismo trascendental.

Pero ahora se trata nuevamente de tomar las riendas con mayor firmeza, de tomar nuevamente conciencia de que nosotros somos filósofos que comienzan, que queremos dirigirnos a una meta ético-cognoscitiva superior, cuyo correlato es la «filosofía», esto es, una ciencia universal que procede de legitimidades absolutas. De acuerdo con esto, debemos conducir nuestra gran tarea hasta el final, es decir, dejar al descubierto de un modo forzosamente apodíctico el camino a una filosofía de este orden, con el fin de poder, si fuera posible, ponerla en práctica. A partir de este momento seremos guiados por el *principio de la evidencia adecuada*, que nuestras primeras reflexiones nos habían dado como el principio necesario e inicial. Así hemos llegado al auténtico *ego cogito* y al reino de las posibilidades esenciales puras y egológicas. Pero

1. Dictada el 12 de junio de 1922 [N. de T.].

al mismo tiempo hemos logrado, de un modo inesperado, un comienzo real, es decir, una *ciencia primera en sí* que, como ciencia puramente descriptiva de donación esencial adecuada, corresponde enteramente a la idea directriz de la legitimidad absoluta. Sin embargo, ¿qué pasa con las otras ciencias, con las ciencias nuevas? ¿Hay que abandonar al azar su descubrimiento y su justificación?, y ¿podría esperarse para ellas una especie de justificación similar? Si fuera así, entonces toda ciencia podría llegar a ser una ciencia adecuada de esencias.

Retomemos aquí nuevamente nuestras meditaciones y, ante todo, comencemos por convencernos que en realidad no hemos olvidado el camino predelineado y que ya hemos avanzado un buen tramo. De hecho, en la última conferencia hemos demostrado que una fenomenología conducida sistemáticamente hacia delante comprende en ella todos los problemas de esencia puestos bajo la razón. Ha quedado claro para nosotros que la fenomenología descriptiva dirigida al a priori inmediato de la esfera trascendental debería obtener la totalidad de todas las leyes de esencia inmediatamente intelectivas del conocimiento racional, a saber, de acuerdo con todas las correlaciones esenciales (el conocer intelectivo, la verdad, el ente verdadero). Sin embargo, en relación con esto, es evidente que la fenomenología no puede ser considerada una filosofía primera en un sentido meramente superficial o como una ciencia rigurosa primera que nosotros encontramos en nuestro camino, o incluso, como una ciencia que en principio no tendría nada que ver con las demás y que nosotros podríamos llegar, solo por casualidad, a fundamentar sucesivamente. Más bien ella es, como se ha mostrado, la doctrina esencial de la razón, y esto significa que lleva en sí para todas las ciencias posibles los principios de su justificación absoluta y que ella hace posible de este modo la justificación de todas las ciencias como ciencias auténticas y absolutas. Con esto, la fenomenología ha obtenido, en un sentido totalmente eminente, el lugar de una

filosofía primera, es decir, como doctrina universal de las normas, esto es, como doctrina de los principios de justificación absoluta para todas las ciencias posibles.

Pero esto requiere una comprensión más profunda. Ante todo, sentimos que en estas palabras el concepto de la justificación absoluta sufre un desplazamiento. Habíamos obtenido el concepto de justificación, como concepto directriz del comienzo; a través de la intuición adecuada, lo habíamos comprendido como equivalente, en el comienzo, a la legitimación absoluta (y habíamos comprendido con ello la autodonación absoluta e incondicional). Pero en este ideal adecuado a la fenomenología trascendental tenemos una ciencia, a la cual pertenece, en la esfera de las tareas que le son propias, poner de manifiesto la idea de la razón en general y todos los tipos de razón especiales dentro de este registro; por tanto, todos los tipos y las formas regionales de evidencias dadas legítimamente y de fundaciones evidentes, y aclararlas plenamente en virtud de la intuición adecuada según sus momentos y leyes esenciales.

Por consiguiente, en la fenomenología, el ideal de conocimiento que dirige su propia edificación devendría también él mismo, como todo tipo de conocimiento posible, tema de investigación. Ella investiga reflexivamente la esencia universal del conocimiento adecuado y a través de él las fundamentaciones legitimadoras. Pero, por otro lado, el conocimiento adecuado no es el único tipo de conocimiento. La fenomenología muestra también otro tipo de evidencia y de fundamentación, aclara cada una según su esencia peculiar y según todas sus correlaciones; por lo tanto, también demuestra cómo están relacionados esencialmente los tipos de evidencias y los tipos de objetos entre ellos, el modo en el que ninguna objetividad, sea del tipo que sea, puede prescribir su propio sentido de acuerdo con cualquier tipo de evidencia y, por lo tanto, de qué manera se diferencian necesariamente los modos de fundamentación de acuerdo con ámbitos de objetos posibles,

etcétera. Sería totalmente erróneo normativizar –así como se aplica una norma de la fenomenología que, en última instancia, hay que pensar– de la misma manera todo conocimiento con un ideal de conocimiento traído ingenuamente desde afuera y que, además, no ha aclarado radicalmente ningún conocimiento, cualquiera que este sea, para querer tratarlo como *el* conocimiento uno y único que da la norma. Los procesos de conciencia conectados cognitivamente, los de los objetivos judicativos y de las realizaciones correspondientes (o bien, errados), tienen *a priori* su tipología esencial fija, y cada uno de estos tipos diferentes da a los conceptos de rectitud, de verdad, de ser verdadero un sentido normativo propio para las esferas propias del conocimiento.

Así que, una vez alcanzado el nivel de la fenomenología, no podremos incurrir más en errores como los del empirismo y el racionalismo tradicional, y, sobre todo, en el error que queda aquí en cuestión, aquel que codetermina el curso del pensamiento cartesiano en las *Meditaciones*, es decir, el error de querer pensar que la norma de toda cientificidad auténtica debe residir en la evidencia absolutamente adecuada, en el sentido de que toda ciencia auténtica debe ser propiamente ciencia adecuada[2] de esencias como la fenomenología misma. Cada conocimiento creado a partir de evidencias reales tiene una legitimidad, y allí donde las evidencias tienen sus gradaciones y niveles, allí donde los procesos de fundamentación dirigidos al logro de la verdad y al ser verdadero tienen por esencia sus modalidades de aproximación bajo la dirección de ideas regulativas intuidas –como es el caso del conocimiento natural–, allí todo esto tiene un carácter legítimo.

Y así, la exigencia ideal de una justificación absoluta de todo conocimiento, en tanto justificación que procede de una

2. Husserl modificó posteriormente «ciencia adecuada» por «ciencia apodíctica» [N. de E.].

evidencia adecuada o de una evidencia dada en sí misma absolutamente, conserva también una legitimidad inviolable; esta exigencia que reina sobre el curso entero de nuestros pensamientos permanece, exigencia según la cual ninguna evidencia ni ninguna fundamentación puede valer como justificada hasta el final, hasta que no haya mostrado su legitimidad frente al tribunal de la evidencia absolutamente adecuada. A partir de esto solo podemos afirmar: una fenomenología trascendental, en tanto que precede a cualquier otro conocimiento, debe llevar las formas esenciales de la razón a un conocimiento adecuado y concretamente omnilateral. Estas formas puestas de manifiesto en pureza adecuada y en comprensibilidad última, las formaciones esenciales y las leyes de unos procedimientos racionales posibles en general, tienen la misión de ser normas absolutas de todo conocer susceptible de entrar verdaderamente en juego. Esto es así porque ningún conocimiento anterior está justificado absolutamente y porque desde hace mucho su justificación no significa justificación absoluta, ya que no está referida retrospectivamente a las formas y a las leyes esenciales descritas y captadas adecuadamente en la fenomenología, a las que ella remite. Con otras palabras: una «justificación» es en principio cualquier fundamentación realizada ingenuamente en su evidencia ingenuamente practicada. Sin embargo, toda justificación ingenua necesita, a su vez, una justificación, una justificación reflexiva y fundamental de su autenticidad y, además, una comprensión profunda de las esencias fundamentales de su producción; y con esto resulta que ella necesita una relación retrospectiva con la fenomenología, con el ego absoluto y con sus conexiones fundamentales. Es de aquí de donde emanan las fuentes últimas de toda legitimidad, de toda verdad y de todo ser.

El conocer adecuado demuestra así su incomparable primacía frente a todos los otros conocimientos, y la fenomenología, vinculada al marco de tal adecuación (y, lo que es

equivalente, al ego absoluto), demuestra su lugar y su función peculiar frente a todas las otras ciencias, ya que estas, únicamente a través de ella, de la fenomenología, pueden llegar a ser ciencias justificadas radical y absolutamente, ciencias «rigurosas» en sentido último o ciencias filosóficas. En consecuencia, ella es la ciencia de todo método de conocimiento y de toda ciencia última y rigurosa.

Entonces, la necesidad de esta función normativa debe mostrarse inicialmente. Por tanto, ¿por qué no es suficiente, se preguntarán, con dedicarse simplemente a las cosas, esto es, con poner en marcha, por decirlo así, la evidencia ingenua? ¿Cuál es el fin de una regulación ulterior y de una justificación de la evidencia que ha sido puesta en marcha a partir de los principios esenciales generales de la evidencia? ¿Para qué recurrir a una fenomenología que saca estos principios de la intuición adecuada y que les confiere una comprensión última a partir de las conexiones universales de la conciencia?

Y, además, ¿no se parece aquí la fenomenología al barón de Münchhausen, que logra salir del pantano tirando de su propia coleta?[3] Ella tendría que justificar su modo adecuado de conocer a través del recurso a los principios que ella misma (y mucho más tarde en su sistema) pone de manifiesto. Hay aquí un círculo y una regresión infinita.

Pero podríamos preguntar si no sería mejor utilizar expresiones menos cargadas, en vez de hacer uso de estas desdeñosas expresiones valorativas. Haríamos mejor hablando de un modo completamente legítimo de una referencia retrospectiva teórica y normativa de la fenomenología a sí misma que la caracteriza y distingue precisamente como filosofía primera.

3. Husserl se refiere a Karl Friedrich Hieronymus, barón de Münchhausen (1720-1797), oficial alemán que trabajó para los rusos y que combatió a los turcos en 1740. Su historia aparece en el libro de Rudolph Eric Raspe: *Baron Münchhausen's narrative of his marvellous travels and campaigns in Russia*, publicado en 1785 y traducido al alemán en 1786 por Gottfried Bürger [N. de T.].

Naturalmente que una doctrina de la esencia del yo y de la conciencia del yo establece leyes a las que se somete, como *factum* singular, el yo que investiga en cada caso y su investigación misma, ya sea de un modo general, como en lo que concierne a los conocimientos. Y si la fenomenología cocapta la esencia del yo práctico, y en ello, la esencia del yo conocido prácticamente, y si ella muestra también con obviedad las leyes esenciales de la praxis cognitiva racional como las de toda praxis a partir de las fuentes últimas, entonces la referencia retrospectiva a la misma experiencia fenomenológica de las leyes esenciales del conocimiento adecuado, convertidas en normas de la razón práctica, no podrían plantear ninguna dificultad. Pero en esto no quisiera insistir.

Sin embargo, es más importante para nosotros considerar las ciencias que se encuentran fuera de la fenomenología y fundamentar nuestra muy atrevida tesis, según la cual ellas solo pueden lograr el rango de ciencias rigurosas y de ciencias de legitimidades últimas a través de una metódica relación retrospectiva con la fenomenología (y, en parte, solo mediante su implantación inmediata en ella).

Para un científico, la filosofía trascendental es un apéndice curioso de un gran valor, debido a los fundamentos que establecen concepciones mundanas a las ciencias que no son trascendentales[4] que, por su parte, serían completamente autónomas y, además, estarían llamadas a cimentar toda disciplina filosófica y a servir de modelo en virtud del rigor adquirido por sí mismas. Por tanto, el investigador especializado, ya dentro del círculo cerrado de sus intereses profesionales, no necesita preocuparse de la filosofía. Sin embargo, nosotros defendemos lo contrario, pero es evidente que no defendemos cualquier filosofía, sino que defendemos la fenomenolo-

4. Hemos traducido «außertranszendetalen Wissenschaften» como «ciencias que no son trascendentales», aunque literalmente significa «ciencias exotrascendentales» o «ciencias que están fuera de lo trascendental» [N. de T.].

gía trascendental como ciencia de la subjetividad absoluta; y en este caso, como antes, la fenomenología debe ser considerada inicialmente como la ciencia más inmediata, pero también como la ciencia de las descripciones aprióricas.

Hagamos una reflexión. No existe trabajo científico que no quiera establecer proposición alguna que no haya sido fundada intelectivamente, ya sea inmediata o mediatamente o, quizás, a través de la experiencia, o bien por la consecución de razonamientos. Pero esto no le resulta suficiente. La ciencia no quiere ser un conocimiento que surja de la mera fundamentación ingenua, más bien exige una verificación constante y, ante todo, una crítica de toda fundamentación realizada ingenuamente. En efecto, toda fundamentación científica y todo el proceder del pensamiento científico, en los que se constituye la teoría científicamente, están considerados de dos maneras. La evidencia, por decirlo así, directa, una evidencia dirigida a las cosas, a las cosas y a los estados de cosas abarcadas de tal o cual manera, está constantemente acompañada de una conciencia crítica que podríamos llamar, en su forma final, conciencia de la legitimidad normativa.

Surge directamente, en su forma originaria, a partir de la crítica explícita de la evidencia ingenua y de las fundamentaciones cumplidas en ella o, en su forma secundaria, como consecuencia de esas críticas, por tanto, como conciencia de una certeza interna habitual, pues con estas fundamentaciones evidentes aquí estaría «todo en orden» y podrían llegar a ser justificadas explícitamente una y otra vez (ya sea como comprobadas anteriormente o gracias a los principios ya conocidos, etcétera).

De esta forma, el pensamiento científico, *de acuerdo con las intenciones que lo rigen*, es esencialmente diferente del modo de pensar ingenuo y natural. De hecho, cuanto más proceda el científico de manera rigurosamente científica con más constancia se preguntará por lo que es real y propiamente ob-

servado en una observación y por lo que es mera anticipación o coasunción procurada intelectualmente; o, en el uso de sus términos conceptuales, se pregunta qué lugar tiene esto último respecto a todo sentido, y si él ha sido desplazado, cómo sería delimitado estrictamente y aclarado inequívocamente en ejemplos. Lo mismo para el caso de todo razonamiento y de todas sus etapas, se pregunta si ésta es consecuente realmente, esto es, si la evidencia es una evidencia cumplida y si la consecuencia se realiza realmente perfeccionándose, etcétera. Por lo tanto, una fundamentación evidente pura y simple, una fundamentación sencilla llevada a cabo dirigiendo la mirada hacia las cosas, no es satisfactoria para la ciencia. Es necesario y, sobre todo, fundamental, una fundamentación de las fundamentaciones incluso en la forma de una crítica reflexiva. Esta crítica es claramente (hablando fenomenológicamente) un análisis reflexivo intencional que destaca los alcances de los logros cumplidos y los excedentes no cumplidos de los significados restantes.

Entenderemos ahora *la función metódica de todos los principios aprióricos* y, posteriormente, la de todas las ciencias aprióricas. Ellas sirven, una vez encontradas, como recursos permanentemente dispuestos a la cientificidad auténtica de la ciencia forjada. Ellas hacen posible ciertos tipos eficaces de ciencia, los de la ciencia «exacta», los de la ciencia que procede de principios. Cada a priori nos eleva por encima de lo contingente, de lo particular y de lo fáctico, nos coloca en el reino ideal de las posibilidades puras y de las necesidades esenciales. Una vez entendidos y llevados a la disposición habitual, se hace innecesaria la crítica explícita a toda evidencia particular que corresponda a los tipos esenciales aprióricos. Para el a priori fundamental, solo se necesita que la justificación haya sido obtenida una sola vez, y para el a priori deductivo, se necesita que la justificación de la deducción haya sido obtenida una sola vez de acuerdo con los principios de la deducción. Por

otro lado, cada evidencia particular obtiene, en la conciencia de la referencia retrospectiva a un a priori correspondiente, la dignidad metodológica más elevada de una necesidad de validez a partir de la posibilidad pura y simple.

De este modo conocemos las series enteras de las ciencias apriόricas que, en parte, son concebidas de antemano en aras a este propósito, como frente a toda la silogística formal y, en la modernidad, de la matemática de las probabilidades, y que, por otra parte, han adoptado esta función metódica y desde entonces sirven a ellas admirablemente, como la aritmética, la geometría y las otras disciplinas matemáticas. Es obvio que en esta serie encontramos que toda la empresa científica tradicional se mantiene en la actitud natural, pero no la ciencia apriórica del ego trascendental. Todas ellas son ciencias apriόricas de *objetos* de la conciencia posible, pero no de la conciencia[5], incluso como constituyente trascendentalmente. Esta confrontación tiene un significado fundamental estable. Si llamamos a todas las ontologías ciencias apriόricas, en las que la dirección de la mirada se dirige naturalmente, por lo tanto, a las ciencias de todos los seres en sentido natural, entonces todas las disciplinas apriόricas tradicionales e históricas serían ontologías. Consideradas más de cerca, son de dos tipos: unas revelan el a priori que pertenece en general a la idea formalmente más universal de la objetividad (el análisis, la teoría de la multiplicidad), las otras se restringen a la idea de la objetividad real individual, o bien, a una categoría que se distingue de la realidad, es decir, a la idea de una naturaleza posible en general[6]. Con esto viene al caso la geometría y, en general, la ciencia apriórica del tiempo y el espacio y la mecánica apriórica, a condición de delimitarlas puramente. Todas estas ciencias quieren ser ciencias rigurosas y auténticas. Ellas podrían serlo si, por un lado, sus

5. Añadido posterior de Husserl: «y del sujeto de conciencia» [N. de E.].

6. Anotación posterior de Husserl: «Aún podría mencionar la unidad de todas estas ontologías para una ontología universal del mundo» [N. de E.].

axiomas fundamentales pudieran llegar a satisfacer completamente a la crítica reflexiva y, por otro, si en cada paso de la división deductiva tuvieran formulado su principio tras de sí, un principio que incluso debería ser justificado completamente en un sentido similar. Entonces, si una ciencia, por ejemplo, la ciencia *matemática*, funcionara como *instrumento metodológico* de otras ciencias, acaso de las ciencias naturales, ella les otorgaría esta racionalidad de la fundamentación, y aquellas, por su parte, serían «exactas» precisamente en proporción al alcance de tal «matematización».

Si como filósofos avanzamos hasta el final, hasta el límite ideal, entonces se nos presenta una modificación de una conocida doctrina *kantiana*[7]: en cualquier ciencia empírica podemos encontrar una «ciencia auténtica» en tanto que ella puede legitimarse a partir de las ciencias aprióricas y demostrar su validez. Pero entonces, qué es lo que concierne a las ciencias aprióricas si cada una de estas ciencias está justificada y solo es ciencia auténtica en la medida en la que, en la reflexión sobre cada fundamentación que comienza inicialmente de un modo siempre ingenuo, puede mostrar por este mismo acto de fundamentación los principios aprióricos para esta crítica justificante. A modo de ejemplo: cada conclusión de la que deriva una matemática justificada rigurosa y completamente, debería tener detrás de sí un principio de inferencia formulado y solo debería estar justificada por él y no según una verificación aislada de su evidencia.

Pero esto vendría a decir: la ciencia «auténtica» es un ideal, una idea en el sentido *kantiano* que exige una totalidad científicamente puesta de manifiesto de todo a priori en general; en otras palabras, la ciencia auténtica exige un sistema universal de ciencias aprióricas cuya justificación está retroreferida a sí

7. Cf. el prólogo de Kant a *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (*Principios metafísicos de la ciencia natural*) [N. de E.].

misma. En este sistema, la crítica reflexiva no se debería dar con ningún principio apriórico que no estuviera ya dispuesto en el mismo sistema. Este a priori universal y sintéticamente unificado sería la fuente ideal de todo método, realizaría sobre todo y en general la cientificidad rigurosa. La ciencias «auténticas» se descompondrían entonces en ciencias aprióricas y ciencias aplicadas, en ciencias empíricas, pero ciencias absolutamente «explicativas» y que se legitiman por sí mismas a partir de principios aprióricos. En todas las ciencias auténticas esto es así plenamente, esto es, que es pensable una gran racionalidad en la que no haya espacio para nada que sea incomprensible. Únicamente el *aquí y ahora* del estado de cosas, que pertenece a todo empirismo, sería el punto constante de discontinuidad de la racionalidad de las ciencias empíricas, él es lo irracional, que la ciencia a priori no puede por principio racionalizar.

Después de dejar claro el ideal, acerquémonos a las ciencias reconocidas como las más completas, a las ciencias matemáticas (a la matemática pura y a la ciencia matemática de la naturaleza). Se jactan de su exactitud y están, en cualquier caso, convencidas de quererse ocupar de la seguridad y del perfeccionamiento de su rigor científico a partir de su autonomía. Pero nos llama la atención que se aproximan, en cierta medida, al ideal de exactitud diseñado únicamente en una dirección y que buscan cumplirlo conscientemente en esta única dirección, es decir, en la dirección de la teorización deductiva. Totalmente diferente es la situación con la justificación, con su incomprendida importancia desde hace tanto tiempo, de los conceptos fundamentales y de los axiomas, o bien, de la justificación completa de su reconstrucción crítica. El esfuerzo vehemente para crear aquí fundamentaciones genuinas condujo, como todos sabemos, a intentos revolucionarios de reforma, los cuales debieron tener por resultado cambios drásticos en los contenidos, incluso, en los de la ciencia. Pensamos aquí en la lucha por

la renovación de los conceptos fundamentales de la geometría y de la física y en la teoría de la relatividad de Einstein, pero también en la lucha por renovar los conceptos fundamentales del análisis puro (cantidad, número, continuo) y en la teoría revolucionaria de Brower y Weyl. La situación es muy paradójica en este punto, ya que también se trata de la axiomática, que pretende ser inteligida en evidencia apodíctica. Y de hecho, ¿quién podría sustraerse, por ejemplo, a la evidencia de los principios geométricos? Y, no obstante, la crítica reflexiva y científica exige una reconstrucción ulterior.

Si, como fenomenólogo, uno se enfrenta al problema de la investigación de los fundamentos de las ciencias objetivas, tiene desde el principio una clara representación de alguno de ellos y, por supuesto, también una gran representación abrumadora, que aquí resulta necesaria, cuando al menos la situación llega a ser favorable en el futuro. Con todo, todavía debemos salir de esta situación y de las ciencias de este tipo que, aun con todas sus maravillosas técnicas teóricas y con todos sus logros prácticos, no menos sorprendentes, no son capaces de brindar ninguna justificación real, ni ninguna transparencia racional y ninguna aclaración. Estas ciencias enseñan maravillosamente, para recordar una palabra de *Lotze*, a calcular el mundo; pero, como ellas no se comprenden a sí mismas, tampoco comprenden el sentido del mundo que ellas calculan[8]. ¿Y no debería estar enlazado con estas oscuridades fundamentales de las ciencias, relativamente más perfectas que las naturales, también aquel naturalismo errado en sus fundamentos que vuelve tan endeble nuestra época espiritual, y la incapacidad de dar a las ciencias del espíritu su lugar y su función correcta, sus fundamentos correctos, y situar algunos objetivos?

8. Cf. H. Lotze, *Logik. Drei Bücher von Denken von Untersuchen und vom Erkennen* (*System der Philosophie*, Primera parte) [Lógica. Tres libros: del pensamiento, de las investigaciones y del conocer (Sistema de lógica)], Segunda edición, Leipzig 1880, 608 [N. de E.].

Ahora es evidente para nosotros que el ser verdadero, siempre a partir de cualquier tipo de ciencia imaginable, tiene su lugar de origen constitutivo en la subjetividad trascendental y que cada región del ser como, por ejemplo, la naturaleza (que funciona como la estructura ínfima del mundo), se ofrece, en primer lugar y con anterioridad a toda teorización, evidentemente en la autodonación inmediata de la experiencia. La ciencia teórica está abiertamente en un nivel más alto de las operaciones constitutivas, son operaciones de la actividad racional, pero que en su donación de sentido y en su legitimidad permanecen completamente sujetas a las operaciones correspondientes de la experiencia. ¿Y cómo se podría llegar ahora a una construcción originaria de conceptos justificados y a una conciencia crítica cuando no se ha comprendido previamente la operación constitutiva de las experiencias correspondientes y cuando no se ha investigado, en el marco de la intuición originaria y de las universalidades fundamentales esenciales, esto es, a partir de descripciones de esencia, el proceso que va de la primera construcción de conceptos sensibles a la formación de conceptos límite exactos?

Entonces, se debería llevar a cabo inicialmente el estudio de la cosa preteórica en tanto unidad intencional de la experiencia concorde, y estudiarla únicamente a partir de ella misma, con ello obtendremos naturalmente que: no hay que dejarse determinar por los prejuicios, como los de la simple subjetividad de las cosas sensibles y sus simples cualidades secundarias. Como fenomenólogo, se sabe desde el principio que aquí no hay, en esencia, ningún desplazamiento esquivado desdeñosamente, que aquí todos deben tener su función sensiblemente dada que codetermine el sentido de las cosas teóricas y científico naturales. Después del estudio de los complicados análisis más elevados de las cosas sensibles, uno debe dirigirse a las preguntas fundamentales de la teorización y, ante todo, a las de la cuantificación; entonces, se debe dejar aclarado cómo

los conceptos matemáticos exactos se acercan a lo que fluye sensiblemente con sus conceptos morfológicamente toscos de lo grande y lo pequeño, de transiciones «constantes», de figura, etcétera, o más bien, qué procesos donadores de sentido conforman aquí nuevos sentidos y conceptos que son precisamente cuantitativos. En resumen, aquí se trata de problemas puramente fenomenológicos, problemas de un cierto estrato de la fenomenología trascendental concerniente a la objetivación bajo la forma de la sensibilidad pasiva y, en un grado superior, de una actividad matemática cuantificativa y constructiva.

Por tanto, como fenomenólogo se presta atención sobre lo evidente: que la constitución de la *naturaleza* no está aislada sino relacionada esencialmente con la constitución de la corporalidad en tanto sistema de órganos de la percepción, como soporte de las cenestesias y de los campos de sentido necesarios, etcétera. Así pues, la constitución fenomenológica del mundo entero con todo tipo de objetividades es, en general, una unidad íntimamente entrelazada, y todo entendimiento que aquí hace frontera es solo un entendimiento a medias. Pero también hay que considerar que la contemplación de esencias no puede realizarse meramente desde la dirección franca de la mirada a los objetos actuales, que no debe realizarse a partir del nivel más bajo de los objetos en la donación de sentido de la experiencia. Lo experimentado es justamente lo experimentado de algo que experimenta y el yo que experimenta no es una nada sino algo efectuante.

Así, queda finalmente claro que no es posible detenerse en ninguna parte hasta no llegar a la unidad de las conexiones esenciales y de las correlaciones esenciales, hasta que el sentido dependa del sentido, la esencia de la esencia, y así, solo una fenomenología completa, desarrollándose omnilateralmente puede ser la fuente de todas las intelecciones completas, de todas las justificaciones omnilaterales y últimas. En la idea aludida, ella entraña el sistema de los principios para

la aclaración, así como para la formación originaria de todo concepto fundamental y de todos los principios fundamentales. Por lo que solo ella debe poner de manifiesto los medios metódicos para darle a todas las otras ciencias la forma de ciencias que proceden de justificaciones últimas.

Así pues, resulta verosímil que ella no necesite practicar la simple crítica a sus conceptos y ciencias ofrecidas desde el exterior, más bien, todas las formaciones cognitivas que se expresan en conceptos fundamentales deben surgir por sí mismas en su desarrollo sistemático. El a priori de la subjetividad absoluta, tomado completamente y de acuerdo con todas las correlaciones, no es un a priori especial, es el universo de todo a priori en general. Por tanto, a ellos también pertenecen todos los conceptos fundamentales regionales, los cuales diferencian entre sí las disciplinas ontológicas, los conceptos como realidades individuales o cosas (y las formas de la individualidad como el espacio y el tiempo), la animalidad y lo humano, la socialidad y la cultura. Pensamos una fenomenología puramente descriptiva sobre la base de todo a priori inmediato en conexión sistemática, ella describe lo tomado inmediatamente, ella lo expresa solo adecuadamente. Pero ahora me parece que no hay razón que nos haga valer una seria separación entre la fenomenología trascendental y las diferentes ciencias aprióricas. Ya que todas las teorizaciones deductivas que provienen de principios evidentes e inmediatos siguen siendo hasta ahora únicamente configuraciones complicadas de la subjetividad trascendental. Después de esto veo en las ciencias apriόricas solamente ramas que provienen del sistema y núcleo raíz de la fenomenología descriptiva. Así, tomada plenamente, pensada y desarrollada idealmente, la fenomenología no es otra cosa que el sistema universal de todo a priori mediato o inmediato, ella es la *universalitas* sintéticamente unitaria de todas las ciencias apriόricas; pero es únicamente en esta conexión integral que se racionaliza completa y sistemáticamente por

una acción recíproca que cada una de estas ciencias y esta *universalitas* entera son absolutamente racionales, racionales en el sentido más elevado que se pueda pensar.

Se comprende que el «conocimiento» no es únicamente un *factum* trascendental posible, sino también un *factum* natural: se ocupa de los sucesos anímicos humanos y, a un nivel inferior, de los sucesos anímicos animales en esta tierra, de cuya «naturaleza» se ocupa la psicología en cuanto ciencia de la experiencia y como ciencia referida al mundo. Pero es claro que todo lo que ella pueda decir de la naturaleza real y empírica no concierne a la esencia del conocimiento sino que la presupone. Resulta un contrasentido querer enseñar, a partir de la psicología, cualquier cosa acerca de la esencia del conocimiento, acerca de la esencia del yo, de la conciencia y de sus posibilidades esenciales y necesarias de la constitución intencional de las objetividades y, por ello, es un contrasentido querer aprender algo de ella acerca de la razón, no como una propiedad característica empírica, sino como un título para las estructuras esenciales de la validez del conocimiento donde se despliegan las aspiraciones y los logros de tipo cognoscitivo, en el que ocurre una donación de sentido ordenada teleológicamente bajo el telos del «ser verdadero» y donde cada región de objetos puede experimentar su autodonación posible, su reconocimiento válido como existente y su determinación lógica.

Es un contrasentido querer experimentar, desde la psicología, aquello que hace comprensible el conocimiento de acuerdo con su sentido y su valor, justamente porque el conocimiento buscado puede estar lleno de sentido solo como conocimiento de esencias, y buscar tales cosas en lo empírico sería como querer extraer algo a partir de la ciencia aritmética de la naturaleza y de cualquier otro conocimiento matemático. Por supuesto que en la naturaleza se producen números, cantidades y figuras. Pero, en la observación solo se pueden comprobar dos

planetas, pero no el número 2; hoy en día se puede observar empíricamente que en dos ocasiones dos cometas se nos han hecho visibles, pero no que 2 × 2 es igual a 4. Pero esta sabiduría, la de una fundamentación de la lógica objetiva ya es, a fortiori, la teoría del conocimiento que se nos ofrece desde hace siglos a través de la psicología.

Querer resolver a través de la psicología, que es ella misma una ciencia trascendente, los problemas trascendentales de este tipo y, en primer lugar, el problema comúnmente llamado trascendental de la posibilidad de un conocimiento trascendental de la naturaleza y del mundo, no es otra cosa sino una ingenuidad que quiere resolver un problema cuyo sentido en general no comprende. De este modo de ver por encima el sentido verdadero y auténtico de los problemas —a los que quiso, en lo más íntimo de sí, aspirar toda la filosofía moderna, pero sin ver el carácter fundamental de los problemas apriόricos de la subjetividad trascendental— nos subsana el método de la reducción trascendental y los conocimientos fundamentales según los cuales en esta subjetividad, hasta aquí considerada como evidentemente pura, está comprendido un campo infinito de estructuras esenciales apriόricas, cuyo estudio debe llegar a la formulación exacta y a la solución de todos los problemas del conocimiento racional.

Es precisamente con esto que la fenomenología trascendental realiza, y a la vez de un modo completo, la idea originaria de la *lógica* o doctrina de la ciencia, una pretensión que nunca se ha extinguido. Ella realiza entonces las *intenciones* de la dialéctica *platónica*. Pues, de hecho, ya era la idea originaria de la lógica; ella debió ser, como ciencia precursora, la doctrina del método de la ciencia auténtica, esto es, una ciencia justificada absolutamente de acuerdo con sus principios. Esto es porque su interés originario se ha dirigido a muchos aspectos correlativos: ella ha reflexionado sobre la esencia de la conciencia racional y sobre su obra racional, ha considerado

el producto efectuado, el objeto pensado conceptualmente y la proposición judicativa, también los principios de la verdad posible y las conclusiones verdaderas posibles y ha formulado proposiciones para los objetos en general.

Pero ha alcanzado inútilmente las grandes pretensiones de una doctrina del método de todo conocimiento riguroso, por un lado, porque ha luchado en vano para hallar el camino de las universalidades generales y formales para las especificidades regionales y, por el otro, porque ha conseguido muy poco para que ella pudiera llegar a ser un conocimiento riguroso. Ella misma fue la peor fundada de todas las ciencias serias; sus conceptos y principios fundamentales eran oscuros, estaban completamente apartados de sus estrechos límites. Ella fue completamente una ciencia dogmática, una ciencia que provenía de la actitud natural. Justamente por esto no podía ser como la lógica. En los esfuerzos para darse una fundación científica ella incurrió en los contrasentidos del psicologismo, trató los problemas de la teoría del conocimiento como problemas psicológicos y biológicos que pertenecen al hombre mundano en lugar de tratarlos como tales, como problemas de una doctrina de la esencia trascendental de la subjetividad absoluta. Hasta el naturalismo empírico incurrió también en el contrasentido de interpretar la lógica silogística como disciplina psicológica. El descubrimiento del fracaso de la lógica universal y los intentos tentativos para reformarla, de tal modo que pudiera comprenderse a sí misma y luego servir para normación, fueron, históricamente, las etapas de la evolución de la fenomenología moderna.

Si, a continuación, nosotros reivindicamos para la *fenomenología* esta gran posición, la de ser la doctrina universal del método y la de ser la madre de todas las ciencias aprióricas, entonces le incumbe, naturalmente, la importante tarea que, a su modo y muy limitadamente, ya había establecido *Kant* en el conocido parágrafo sobre un hilo conductor sistemáti-

co para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento[9]. Así, la tarea que se nos presenta a nosotros consistiría en desarrollar en su originalidad trascendental el sistema completo y ordenado de las regiones superiores de los seres posibles y, a partir de allí, edificar legítima, ordenada y originariamente todas las ciencias aprióricas a partir del sistema. Un «hilo conductor» se ofrece con este salir de la matemática formal como *mathesis universalis* y con el descender sistemáticamente a la idea de realidad individual y de un «mundo» individual y a los niveles y las diferenciaciones particularmente necesarias que esta idea puede experimentar de un modo *a priori*. Se muestra con esto que la estructura fundamental y formal del mundo fácticamente dado, como mundo de una naturaleza psicofísica, que, en un nivel más elevado, se revela como mundo social y cultural, debe tener sus fundamentos trascendentales.

Concebir la fenomenología trascendental como lógica significa comprenderla desde un punto de vista normativo. Pero si se toma por sí misma y como teoría pura, entonces ella es la ciencia de todas las posibilidades puras[10], y de las necesidades que las rigen y, por consiguiente, es la ciencia de todas las multiplicidades posibles y de lo relativo a lo individual, a todos los mundos posibles y a todo sentido absoluto y posible de los mundos. Así, la última *hyle* sigue siendo libremente variable. La teoría está formalmente relacionada con las configuraciones puramente categoriales. Esto conduce nuevamente a concebirla como monadología o metafísica absoluta pero únicamente en actitud de esencias, no como mónadas reales o fácticas, sino como mónadas posibles y a partir de aquello que les pertenece genuina o no genuinamente de un modo necesario.

9. Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 90ss [N. de E.].
10. Añadido posterior de Husserl: «de la subjetividad trascendental» [N. de E.].

Así, por ejemplo, la «armonía» esencial de las mónadas que solo pueden ser una en la otra y una para la otra gracias a la constitución de todas ellas en un mundo común, en tanto mundo que se constituye concordantemente en cada una. Naturalmente que en un nivel superior también nacen en esta monadología los problemas teológicos. Ellos están íntimamente ligados a los problemas que atraviesan el universo absoluto y que se manifiestan eventualmente en la evolución de la historia humana; una evolución que da «sentido», en un modo excelente, al mundo; es decir, que da una dirección teleológica hacia la «idea de lo bueno»[11].

A través del sentido lógico y normativo de la fenomenología en cuanto filosofía primera se determinan todas las ciencias empíricas como segundas, como ciencias que dependen de la fenomenología, es decir, que dependen de la fenomenología *cuando* quieren ser filosóficamente válidas en tanto ciencias rigurosas últimas. En sentido estricto, la exactitud es una exactitud matemática y cuantitativa. Pero en sentido amplio, es el a priori puro y universal lo que hace lo «exacto», lo que, en la idea originaria de la ciencia, cumple el impulso subyacente para unas justificaciones últimas. Si en este momento se nos permitiera utilizar la bella palabra *mathesis* en su sentido originario más amplio, entonces podríamos decir que las ciencias empíricas serían filosóficas gracias a la más perfecta matematización imaginable, con lo cual, la filosofía primera, la *mathesis* universal en su sentido más amplio, habría preparado para todas las teorías puras un sentido similar al que tiene de ordinario la matemática pura en relación a la

11. «Por tanto, el mundo debe ser considerado a partir de la 'autoconservación verdadera' y su vida debe exponerse bajo la dación absolutamente final de la humanidad ordenada. Aquí son comprendidos correctamente los problemas de la irracionalidad (la suerte, el pecado, la futilidad en el mundo) y los de las 'creencias de razón' en el sentido del mundo como uno, a pesar de todas las creencias esencialmente necesarias» [Anotación de Husserl]. Añadido posterior de Husserl: «en la lucha contra las irracionalidades esenciales, el destino, la muerte, etc.» [N. de E.].

ciencia de la naturaleza[12]. Pero es precisamente por esto que toda ciencia empírica devenida ciencia exacta ha alcanzado un orden y un enlace sistemático, mediada por la sistemática apriórica de las regiones y de sus disciplinas aprióricas.

La metafísica está cocomprendia justamente en el desarrollo del mundo fáctico o en el establecimiento del sentido absoluto en el orden y la unificación de todos los seres fácticos. Eso que la filosofía primera ha establecido a este respecto para todos los mundos posibles encuentra su aplicación en las determinaciones absolutas de sentido de los *factum*.

Todavía quisiera añadir aquí, como una observación que considero importante, que la aclaración fenomenológica del sentido de las ciencias empíricamente justificadas diluye en principio el problema de saber hasta qué punto puede darse una ciencia de los hechos de la subjetividad trascendental. La respuesta rezaría: solo en la forma de las ciencias de la experiencia trascendentalmente fundamentadas. Gracias a su sentido absoluto ellas expresan las regulaciones de las subjetividades trascendentales fácticas; toda verdad empírica, por ejemplo, para las cosas, si son comprendidas de modo equivalente y absoluto, expresa una regla constitutiva para todos los sujetos trascendentales intercomunicados.

De acuerdo con nuestras caracterizaciones acerca de las metas posibles y necesarias de la fenomenología, desarrolladas de una manera general y bajo diferentes puntos de vista, podríamos hacernos también una representación del futuro de la filosofía en el sentido de sus intenciones. En el presente encontramos, a partir de fundamentos históricos que, evidentemente, no están desprovistos de ningún sentido teleológico, una *separación* entre la filosofía y las ciencias exceptuadas de filosofía. Esta separación no debe ser considerada *sub specie aeterni*. La filosofía representa la idea de un conocimiento

12. Añadido posterior de Husserl: «*Mathesis universalissima*» [N. de E.].

absoluto, esto es, de un conocimiento de la última racionalidad pensable. Pero una racionalidad tal, como se ha intentado mostrar, únicamente como conocimiento universal, solo es posible en un universo de ciencias fundadas fenomenológicamente teniendo en cuenta la gradación entre la filosofía primera y la filosofía segunda. De ello se deduce claramente la tarea futura de la filosofía o, lo que es lo mismo, la meta prescrita del futuro científico de toda la humanidad.

En principio, me parece que estamos obligados a hacer valer ante todo la edificación sistemática de la fenomenología descriptiva que se encuentra en proceso de devenir como una de las tareas teóricas más inmediatas y más grandes que se nos proponen en general. Aquí, lo completamente valioso y lo decisivo está ubicado en el trabajo fenomenológico concreto, en el modo como están dirigidos todos sus propósitos al trabajo sensato en el campo de la intuición inmediata de esencias. Toda filosofía que viene de lo alto, toda filosofía de geniales corazonadas debe poner fuera de juego su rol cuando hay un suelo de trabajo firme, aun si este es laborioso, sobre el que se pueda sembrar y cosechar.

En lo que concierne a las *ciencias especiales*, siempre debería darse así, pero solo en aras de la división del trabajo. Pero su separación especializada no debe conservarse. El trabajo fenomenológico y el científico especial deberían ligarse y reunirse, en el estilo que ya ha sido señalado, en la unidad de una función filosófica universal. Se llegarían a dar ambos lados las manos y solo entonces las ciencias especiales llegarían a formar parte de la cientificidad rigurosa pero, naturalmente, en paulatina progresión. Además, si todavía las regiones del ser no han sido sometidas a la investigación apriórica, la fenomenología tendría que fundar desde sí estas disciplinas y, desde el principio, éstas se habrían desarrollado en aclaración radical y habrían permanecido firmemente arraigadas a un origen matriz. Pienso que en un futuro ideal cada in-

vestigador especial se encontrará como en casa en relación con la fenomenología apropiada y agudamente desarrollada, exactamente así como está el físico en las matemáticas. Pero ella también vendría a ser la *casa madre común* donde pueden convivir todas las ciencias fraternalmente; ella sería el lugar de origen de una «metafísica» que nos abre, en general, el sentido científico y riguroso del mundo y, en particular, el medio por el que se descubre el de las ciencias especiales.

SILABARIO

A LAS CONFERENCIAS DE LONDRES, PRONUNCIADAS EN LA PRIMAVERA DE 1922

1. La finalidad general de la filosofía fenomenológica. La vía cartesiana al «ego cogito» y el método de la reducción fenomenológica

1. Introducción al tema de las cuatro lecciones: el método fenomenológico, su evidencia para alcanzar un cambio radical de la actitud de la experiencia natural y de la actitud del conocimiento. De esta manera se abre un reino infinito de donaciones intuitivas concretas: el *ego cogito.*

Esta «subjetividad fenomenológica trascendental» (como donación inmediata de la autoexperiencia fenomenológica) no es el «alma», la donación de la experiencia psicológica de sí.

Es una donación nueva, procedente de la intuición fenomenológica concreta de la ciencia apriórica posible y de las obras –de la fenomenología trascendental–, que investiga la totalidad de las posibilidades ideales, comprendidas en el marco de la subjetividad fenomenológica de acuerdo con sus formas esenciales típicas y sus leyes de esencia.

En las líneas propias de su desarrollo yace la elaboración inicialmente «egológica» (relacionada con el ego de los sujetos que filosofan en cada caso) de una fenomenología sociológico trascendental sobre la base de una pluralidad abierta de sujetos intercomunicados.

Una elaboración sistemáticamente consecuente de la fenomenología conduce necesariamente a una lógica perseguida en todos los tiempos, a los actos de conocimiento de los correlatos, al sentido del conocimiento y a las objetividades

del conocimiento. El despliegue especializado de esta lógica conduce, en consonancia con sus necesidades intrínsecas, a la totalidad sistemáticamente ordenada de todas las ciencias apriórica posibles.

Más tarde se lleva a cabo en la fenomenología trascendental la idea necesaria de una «filosofía primera». Esta hace posible que las ciencias de hechos sean «filosofías» («filosofías segundas»), es decir, las hace posibles como ciencias que en su organización metódica están justificadas «absolutamente», completamente, a partir de claridad absoluta, a partir de las fuentes intelectivas últimas de los principios extraídos. La fenomenología, hablando en un plano ideal, es en sí misma la ciencia de la aclaración absoluta de estas fuentes, ofrece inicialmente el sistema teórico de los principios de todas las ciencias posibles aclarados absolutamente, ofrece los principios para la construcción de las configuraciones aprióricas de todas las ciencias de la realidad, de todos los mundos posibles y, por ello, de estas mismas configuraciones.

Gracias a la fenomenología se demuestra posteriormente el ideal originario de la filosofía como un ideal práctico, es decir, el ideal de los sistemas que presentan todas las ciencias en tanto ciencias «absolutamente rigurosas»; y su racionalidad surge, en todos sus pasos, de intelecciones apodícticas de ciertas teorías. Detrás de tales teorías no podría darse una «metafísica» más, y junto a ella no puede darse ninguna ciencia especial que esté basada en sí misma (ninguna ciencia ingenua filosófico-trascendental). Según esto, en la fenomenología está la fuente de toda filosofía y de todas las ciencias en el sentido más elevado. Su ejecución sistemática es la más grande de todas las tareas científicas de nuestro tiempo.

2. Comienzo de la ejecución. Vinculación histórica con Platón, el creador de la idea de la filosofía comprendida como un sistema universal absoluto para el saber justificado, además del precursor de una ciencia racional previa al método. Filosofía antigua y escepticismo.

Reanudación por parte de Descartes de las intenciones platónicas. Lo que se ha perdido del *ethos* platónico: la filosofía comprendida como correlato de cumplimiento de la investigación ético-cognoscitiva, de la escrupulosidad intelectual radical, siempre preparada para la justificación y la reflexión última, para la decisión ético-cognoscitiva, por la cual el filósofo sería ante todo un filósofo. La consecuencia necesaria: el «derrocamiento» cartesiano y la búsqueda de un comienzo absolutamente indubitable de conocimientos justificados de manera absoluta. Nuestra siguiente tarea: la reinterpretación de los caminos cartesianos hacia el *ego cogito* es, fundamentalmente, por lo que ella se convierte en el método fenomenológico inicial.

a) Consideración preliminar general: la forma necesaria del comienzo filosófico como meditación del yo. La pregunta por el sentido del conocimiento absoluto. La «indubitabilidad» como la norma de ella misma y como su sentido fundamental. Evidencia y evidencia adecuada. La fuente de todas las justificaciones absolutas debe reposar en evidencias adecuadas. Apodicticidad de estas evidencias. Adecuaciones mediatas e inmediatas. El comienzo buscado debe ser evidente inmediata y mediatamente, por lo que el suelo primero de toda filosofía debe ser un suelo de experiencias accesible para el filosofar, pero solo un suelo de experiencia apodíctica.

b) El camino histórico recorrido por Descartes hacia el *ego cogito* mediado por la negación metódica del mundo sensible. La justificación de este camino de acuerdo con su significado fundamental. El «yo soy», «yo pienso» de la evidencia ingenuo-natural no es el *ego cogito* captado gracias al método de evidencias de experiencias apodícticas. Es necesario el método para desconectar la actitud de la experiencia ingenua y, en

general, el conocimiento ingenuo, para facilitar la nueva actitud fenomenológica y el *ego cogito* como algo propio, para hacer experimentable el campo de visión cerrado absolutamente en sí. Esta «subjetividad fenomenológico trascendental» no es el *mens* cartesiano en tanto que puramente alma; la autoexperimentación fenomenológica no es una experiencia «interna» psicológica.

2. El reino de la experiencia fenomenológica y la posibilidad de una ciencia fenomenológica. La fenomenología trascendental como ciencia de las esencias de la subjetividad trascendental

1. ¿Qué se puede hacer teóricamente con el *ego cogito*? ¿Una metafísica cartesiana? ¿Una filosofía especulativa del yo? Recuerdo de la exigencia de la evidencia adecuada y apodíctica como requisito para el «comienzo». Para el desconocimiento completo de los campos fenomenológicos resulta necesario ir a buscar inicialmente cómo aprender a conocer y describir en observaciones exploradas. La seguridad necesaria de la interrupción del suelo fenomenológico y de la pureza de la descripción fenomenológica de acuerdo con la regla de la «puesta entre paréntesis» fenomenológica. Tal regla prohíbe cualquier posicionamiento ingenuo natural y cualquier utilización de algún juicio objetivo; permitiría únicamente juicios reflexivos sobre juicios tales como mi «fenómeno», sobre mis creencias y lo creído en ello como tal y, asimismo, juicios sobre «yo vivo algo» de cualquier tipo y sobre todo de lo que es «inmanente».

La descripción adecuada en consonancia con el triplete *ego-cogito-cogitatum*. Análisis de ejemplos en el paralelo *cogito* y *cogitatum*, donde emergen múltiples modos de la «intencionalidad». La percepción como presentación inmediata; la rememoración como evocación inmediata. Modos de presen-

tación mediata y evocación por medio de indicaciones, imagen, señales, expresiones. Empatía y expresión de una vida anímica en un cuerpo. Modos de la actividad intuitiva y de la actividad no intuitiva, de la determinación y de la no determinación, de la familiaridad y de la extrañeza. Modos de la atención. Una parte del análisis fenomenológico de las cosas espaciales percibidas: la multiplicidad de sus «modos de aparecer en perspectiva», perspectivas de figuras, perspectivas de colores, etcétera, multiplicidad de los modos de orientación. El «aquí» absoluto, el «allá» múltiple. Lo cercano y lo lejano: el horizonte lejano, la marca distintiva del cuerpo vivo, o bien, el percibir continuo y la unidad «sintética» en la continuidad; el objeto de una percepción continua. La síntesis discreta y lo uno idéntico.

La «idealidad» del objeto en la multiplicidad de las vivencias y la conciencia *de* él consiste en que él no queda en ellos como una parte efectiva, sino como «polo intencional». Que en el objeto, en tanto mentado en un cierto sentido, tampoco los contenidos de sentido son partes efectivas de las vivencias. «Contenidos intencionales» frente a momentos efectivos de vivencias. Objetos, marcas (maneras de aparecer). Diferencia del sentido óntico (el objeto en sus determinaciones y horizontes) y modalidades constitutivas de sentido, maneras de aparecer, etcétera. Contenidos ónticos (modos de aparecer).

Modalidades de las creencias y de los modos intencionales del ser (ser, ser posible, ser probable, ser indubitable, etcétera). La suposición como intención dirigida y confirmación de la intención; lo supuesto y los entes confirmados: el «sí, esto es realmente así». Contra la supresión del no ser. La conciencia del «cumplimiento» logrado de la intención en la transición a una intuición dada en sí misma. La evidencia, en el correlato intencional del «ser verdadero». Modalidades análogas de la emoción y la voluntad. Infinitud de estas modalidades, iterabilidad. Descripciones posibles en dirección al ego como

«centro» de atención, toma de posición, intencionalidad tendiente, como centro de «afecciones».

Estos múltiples sucesos infinitos constatan el yo posicionado fenomenológicamente. Ellos pertenecen, únicamente sin ser fijados («inconscientemente»), a la vida fluyente del yo natural que vive actualmente[13]. Escisión del yo en la transición en la actitud fenomenológica, para llegar a ser un «espectador desinteresado», para el yo que se capta fenomenológicamente en su mismidad absoluta, captando reflexivamente su esencia absoluta, su yo como centro de su corriente de vivencias, en este polo de objetos intencionales y contenido de sentido. Bajo los «objetos», cuerpos extraños, se muestra «otro» yo. Posibilidad de repetición reiterada de la reflexión fenomenológica: el experimentar fenomenológico y el pensar como tema reflexivo. Toda descripción de acuerdo con el principio de la honestidad descriptiva radical, de la «intuición» pura, de la evidencia de la experiencia adecuada. Ningún prejuicio natural, ninguna interpretación como *tabula rasa*.

2. La pregunta de acuerdo con la posibilidad de una ciencia egológica. Nueva meditación. Experimento la subjetividad captada fenomenológicamente como en el dominio del presente actual, que expresa la proposición *ego cogito*, excediendo, extendiéndose en un pasado y futuro infinito. Sin embargo, únicamente el mismo presente que fluye parece ser experimentado apodíctica y adecuadamente. Dudas posibles respecto a los contenidos de mi pasado rememorado, a mis corrientes de vivencias pasadas y, todavía más, futuras. Necesidad de una nueva desconexión de la reducción sobre lo dado absolutamente. La imposibilidad de afirmaciones fijables «objetivamente», esto es, «científicas» por la mera esfera de la

13. Intuición intelectual de sí mismo, *intuitio intellectualis*, la primera parte del intuicionismo de la fenomenología.

presencia. Por lo tanto, una ciencia de hechos (una «ciencia de la experiencia») no puede ser intentada en el «comienzo» filosófico desde el *ego cogito.*

Eliminación radical de los prejuicios empiristas: ampliación de los conceptos de experiencia y de experiencia apodíctica y evidente. La autocaptación adecuada es también autocaptación de posibilidades puras y, eventualmente, en relación con posibilidades puras, de «especies», de unas «singularidades» de una especie pura «en general», de relaciones posibles singulares, particulares o universales, de necesidades esenciales e imposibilidades esenciales. Independencia de toda esta comprobación «apriórica» de la experiencia en sentido estricto, de la «fiabilidad» de la percepción, de la rememoración, etcétera. Todo esto vale, sin duda alguna, para todo en la esfera del ego trascendental, como visible intuitiva y adecuadamente. Modificaciones posibles de mi ego y mis vivencias y contenidos intencionales. El ego que filosofa es el universo de sus posibilidades y necesidades egológicas, de sus esencias y leyes de esencia disponibles en el marco de la evidencia adecuada y apodíctica. La puesta entre paréntesis fenomenológica de todas las posibilidades (naturales) trascendentales con el fin de la reducción sobre las posibilidades egológicas puras[14]. Una doctrina de la esencia que se mueve en el marco de la evidencia absoluta de cualquier ego trascendental posible, de cualquier conciencia posible, de cualquier objetividad intencional posible, puede y debe ser la primera de todas las filosofías en tanto la primera fundamentación absoluta posible. Esta ciencia es la fenomenología trascendental, la madre de todas las ciencias aprióricas[15].

14. Segunda parte del intuicionismo de la fenomenología: la intuición egológica de esencias.

15. Aquí debo introducir un ejemplo que deje ver realmente la posibilidad de la intuición de esencias.

3. La fenomenología trascendental y el problema del conocimiento posible, de la ciencia posible, de las objetividades y de los mundos posibles

1. Las dificultades de una construcción sistemática de la fenomenología. La subjetividad trascendental en la forma del tiempo fenomenológico como campo de investigación de la fenomenología descriptiva. Pendiente un nivel de reflexión más elevado, el de la «conciencia del tiempo originaria». Indicación de la articulación sistemática de la fenomenología descriptiva. Eliminación de la fenomenología relativamente pobre de datos «hyléticos» (de datos de sentido en los campos de sentido). El reino infinito de la fenomenología de la intencionalidad. Los problemas de las correlaciones para la conciencia del yo y para las objetividades intencionales frente a todas las cuestiones según dación legal, verdad, o bien, realidad. Por tanto, este es el nivel más elevado: la fenomenología de la razón. Especialización en las disciplinas teórico racionales según las regiones distinguibles *a priori* de las objetividades intencionales posibles.

2. El renacimiento de estas separaciones a través de la consideración de las teorías del conocimiento tradicionales y sus relaciones con la fenomenología. El problema de la «legitimidad», de la «validez» del conocimiento, sus relaciones con las objetividades como seres verdaderos, con las cosas que son en sí, con las ideas válidas en sí, las verdades, teorías, con lo ideal y las normas válidas en sí, con los valores en sí, la belleza en sí, etcétera.

El problema de la posibilidad del conocimiento trascendental y del sentido posible de un mundo que es concebible a través de las ciencias objetivas.

La subjetividad de todas las operaciones del conocimiento, en una pasiva construcción conjunta de las manifestaciones de sentido, en activa producción de los conceptos, proposi-

ciones, teorías. Los objetos en el conocimiento mismo como mero substrato inmanente de la experiencia y de la teoría de la experiencia; las evidencias legitimadas, las necesidades del pensamiento, los caracteres de las vivencias subjetivas de los conocimientos. ¿Cómo pueden ganar significado «trascendente», «objetivo» las subjetividades puras o qué sentido pueden tener tales «cosas objetivas»?

(¿Cómo debe lograr la subjetividad un significado objetivo y trascendental haciéndose pasar por conocimiento? Si todas sus operaciones son subjetivas, así como las manifestaciones son obra de la experiencia, así los conceptos, las proposiciones, entonces las teorías son productos del conocer que hace teoría y lo mismo para las objetividades del conocimiento, que son substratos inmanentes de la experiencia y de la teoría de la experiencia. Las evidencias «legitimadas», los «sentimientos» de las necesidades del pensamiento son, por ello, caracteres subjetivos de vivencias omnilaterales).

La lucha contra el negativismo escéptico y contra el agnosticismo. Tesis: *todas las preguntas que uno pueda plantear razonablemente en el conocimiento como operación de la razón –en toda dirección, en el sujeto de conocimiento, en los actos de conocimiento, en tales contenidos de sentido y en las objetividades de conocimiento– son preguntas o fenomenológico-trascendentales, o preguntas sin claridad científica y sin sentido.*

Yo, a saber, como el ego absoluto, soy el que cumple las daciones de sentido en mi *cogito* múltiple, a través de todo lo que para mí puede tener sentido: el sentido de la «mera mención», del «conocimiento estricto», la «fundamentación legítima», la experiencia de evidencia empírica y apriórica, el pensamiento lógico, de la «manifestación cambiante de esto mismo», de la «manifestación engañosa y normal», «la verdad y la falsedad predicativa», la «existencia y la no existencia», de nuevo, del objeto supuesto y verdadero, del «ser en

sí frente al que conoce», especialmente «del ser en sí como cosa», «naturaleza», «mundo social», cultura, etcétera. Esta dación de sentido se cumple en el que conoce en la forma indicada con cada una de estas palabras concretas y, naturalmente y sobre todo, con los conceptos relativos a ellos y sobre todas las expresiones lingüísticas.

Tesis: solamente la fenomenología trascendental capta y comprende en su método evidente la esencia propia absoluta de las conciencias que conocen y, por ello, las correlaciones comprendidas *en todos los niveles y formas*, en sus posibilidades de esencia y en sus necesidades de esencia. Únicamente en su actitud puede llegar a ser formulable y resoluble apodícticamente todo problema del conocimiento concebible en claridad adecuada.

La teoría del conocimiento general emana de una fenomenología de carácter universal y coincide con ella en un desarrollo más completo. No obstante, también se trata de teorías del conocimiento concretas en cuanto fenomenología constitutiva; por ejemplo, de los problemas constitutivos del conocimiento de la naturaleza, de los niveles y capas de la conciencia que experimenta y de sus correlatos intencionales (de objetos a la vista, de cosas al tacto, de cosas de sentido de múltiples capas, de cosas materiales). La idea de una experiencia completa y de una aclaración de la operación completa de la experiencia unánime y posible en general. Su correlato es la idea de unos objetos de la experiencia reales. Que la experiencia definitiva entraña en sí infinidades construibles aprióricamente. Necesidad de disciplinas constitutivas para cada región de objetividades.

La advertencia de que una crítica de la teoría del conocimiento tradicional y el problema escéptico puede ofrecernos un punto de partida hacia un camino independiente en la fenomenología.

3. El subjetivismo fenomenológico trascendental o el monadologismo como consecuencia necesaria de la actitud fenomenológico-trascendental. La inseparable conexión de esencias entre la conciencia del yo y la objetividad, y el conocimiento; que *cada* objetividad solamente es lo que es de acuerdo con la dación de sentido intencional prueba que únicamente se da una posibilidad para un ser absolutamente concreto: la subjetividad trascendental concretamente cumplida (que es la única «sustancia» auténtica). El ego es lo que es a partir de su propia dación de sentido originaria, mientras que su ser en sí está constituido por sí mismo como existiendo. Todo lo que no se halla constituido por sí mismo como un ego es meramente un ser relativo al yo y está co-comprendido en la intencionalidad regulada de la subjetividad como «polo ideal», ya sea como idea concreta, formada temporalmente o como idea individual (en cuanto realidad empírica), ya sea como especie ideal, y así para todo lo que es similar a esto.

4. El problema del alterego y su solución a través de la fenomenología de la experiencia del otro (la empatía). La egología trascendental no puede ser acusada en ningún sentido de solipsismo. Lo ideal constituido subjetivo-relativamente es solo el cuerpo vivo y físico del extraño, en el que se indica para mí –el ego que conoce– un ego *otro* como siendo copresente, y se justifica conforme al sentido de estas expresiones por medio de la experiencia. Su ser propio es ser absoluto y se establece de manera legítima desde mí *como* un ser absoluto. Con todo esto, la egología gana simultáneamente validez intersubjetiva y más tarde cada «objeto», cada «idea» empírica o específica gana una relatividad esencial a cada ego que se comunica de modos posibles conmigo y con «todos». Monadología fenomenológica.

4. La idea concreta de una lógica como doctrina de la ciencia y el sistema de toda ontología. La meta concreta de la filosofía fenomenológica futura

1. Conexión con el planteamiento de la primera conferencia y con el problema de hacer posible una «filosofía». Por medio de la fenomenología no solo es posible una ciencia primera justificada absolutamente sino que, como teoría del conocimiento radical, contiene los principios justificados absolutamente para la legitimación de todo tipo de conocimiento posible. El ideal para la realización de la justificación absoluta del «comienzo», el de la evidencia adecuada, se confirma en el sentido de que toda justificación última del conocimiento es únicamente posible en la forma de un conocimiento adecuado de esencias del conocimiento, esto es, como fenomenología trascendental. El sentido verdadero de la puesta entre paréntesis fenomenológica no se encuentra en la exclusión total de todo conocimiento trascendente ni de todo objeto de conocimiento, sino en la exclusión de todo conocimiento ingenuo y dogmático, en favor del conocimiento plenamente justificado a partir del inteligir fenomenológico de esencias.

2. La función justificadora de las disciplinas históricas tradicionalmente aprióricas, de la silogística diseñada recientemente de forma matemática, de las «ontologías» «formales» y materiales (ciencias apriόricas de los objetos en general o de los objetos de una región determinada del ser), como las disciplinas de la matemática formal (teoría de los conjuntos, aritmética, teoría de las variedades y, por otro lado, la geometría, cinemática, mecánica racional). Su justificación es insuficiente, puesto que estas ciencias son ingenuas y dogmáticas. Puesta entre paréntesis y «crítica» fenomenológica de estas ciencias.

La fenomenología constitutiva debe, en sí misma, dar con los principios de la lógica, de las proposiciones y las verdades, hacer frente a todos los principios y máximas ontológi-

cas –pues ella los gana en claridad originaria y justificación última–; así, la fenomenología del conocimiento natural y de la naturaleza como sus correlatos intencionales sobre los conceptos aclarados últimamente: las cosas materiales, el espacio y la formación espacial, la cualidad y la causalidad físicas, etcétera, entregan las normas críticas para todo juicio justificado naturalmente. Una fenomenología desarrollada sistemáticamente no necesita ninguna ciencia dada apriόricamente; según esto, la fenomenología encierra el conjunto de todas las ciencias apriόricas imaginables, a saber, como ciencias «filosóficas» fundamentadas absolutamente. Por lo tanto, es la filosofía apriórica universal.

Justamente por esto realiza (pensada en su desarrollo) la idea perfecta, únicamente la idea original de la *lógica*, y en el desarrollo concreto que pertenece completamente a esta idea. Por lo tanto, según su origen (la dialéctica platónica), la lógica debe ser la ciencia, el sentido, la operación que debe dejar aclarada absolutamente la razón del conocimiento posible en general y, así, hacer posible el conocer genuino y una filosofía universal de la realidad. Ella investigó necesariamente en todas las direcciones posibles, en todas las facetas de las actividades comprensivas y de la conciencia que conoce (evidencia, fundamentación) y los objetos en todos sus aspectos. Investigó el carácter dogmático de la lógica tradicional; por tanto, entra también en relación con los límites poco claros que permanecen sujetos, de forma vacua, a su psicologismo.

La lógica ingenua no puede ser ninguna propedéutica de la ciencia auténtica, ninguna doctrina de los principios de ninguna justificación auténtica, ninguna doctrina absoluta de normas o de métodos. La meditación sobre las exigencias verdaderas de la idea de una lógica como «doctrina de las ciencias» conduce necesariamente a la fenomenología trascendental. (El camino histórico del desarrollo de la fenomenología: *Las investigaciones lógicas*). La consecuencia de la totalidad de

las ciencias aprióricas conduce hacia una «lógica» fenomenológica universal; asimismo, comprende así las deducciones aprióricas de todas las categorías de los seres y de los sistemas de las ciencias aprióricas. Asimismo, la tarea, partiendo de la idea apriórica de una multiplicidad composible (de la doctrina de las multiplicidades formales) en diferenciación concreta para construir la idea de un «mundo» individual y para hacer los niveles y los estratos del mundo dado ejemplarmente como un mundo necesariamente inteligido.

El monadismo trascendental dado en necesaria relación retrospectiva con la subjetividad absoluta conduce desde el a priori de las objetividades constituidas hasta el a priori de una mónada individual y de unos universos de mónadas «composibles», por lo tanto, a la «metafísica». El conocimiento de esencias respecto a las condiciones de posibilidad de un universo absoluto como tal, conduce a la necesidad de su «armonía», por lo que ella debe tener relación con un mundo y una naturaleza objetiva constituida colectivamente. A partir de aquí los problemas ulteriores de la teleología: los problemas de un desarrollo espiritual teleológico, el «sentido» del mundo y el problema teológico.

3. La transición de lo a priori al *factum*. La filosofía como tal en tanto filosofía de la realidad. Yo y mi vida como *factum*, mi mundo circundante con la multiplicidad abierta de otro yo como *factum*. El *factum* universal de una posibilidad en el sistema universal de las posibilidades puras. Las ciencias empíricas serían solo racionales en tanto ciencias justificadas absolutamente a partir de la «lógica» universal justificada absolutamente, de la fenomenología trascendental. Las ciencias de hechos, dogmáticas e ingenuas, y su crítica a través de la fenomenología. Su reconfiguración en «ciencias de correlatos» y con ello, en fenomenologías científicas de hechos. La solución de los problemas de la posibilidad de las ciencias de

hechos de la subjetividad absoluta en la forma de ciencias objetivas de hechos absolutamente fundamentadas. El ideal de futuro de las ciencias «filosóficas» fundamentadas absolutamente en la investigación fenomenológica originaria, unificado absolutamente y relativo a una doctrina de las mónadas. La justificación de la denominación de la fenomenología como filosofía primera y como método de las filosofías segundas en sus relaciones de unidad con lo absoluto en el sentido de los universos monádicos. La filosofía primera como ciencia de la metafísica posible, de un universo monádico posible, de un Dios posible frente a la metafísica de hechos, de la ciencia de los mundos monádicos fácticos y de Dios y la teleología divina como *factum* necesario.

Así, la nueva fenomenología no solo piensa en un comienzo fragmentado para ser ciencia fundada absolutamente, sino que también piensa mostrar el camino para una filosofía universal en el sentido antiguo. No puede haber ciencias independientes, una al lado de la otra y tampoco puede haber ninguna filosofía singular bajo ellas, sino solo una ciencia singular y universal en una fundamentación absolutamente singular. Pero esto no es una fantasía, sino una idea práctica, para realizarse realmente por grados en un trabajo científico de investigación inacabable.

Estudio conclusivo

EL DESAFÍO DE LA FENOMENOLOGÍA Y EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Ramsés L. Sánchez Soberano

Introducción

El 19 de agosto de 1933 Husserl escribe a Roman Ingarden: «No existe filosofar alguno si este no se establece en el suelo de la reducción trascendental y de su idealismo. Solo la reducción trascendental hace posible un verdadero radicalismo y una verdadera libertad» (Hua Dok III/3, 287).

La reducción trascendental es uno de los descubrimientos que Husserl consideró nucleares en toda su filosofía. Gracias a ella es posible entender el proyecto fenomenológico con mayor profundidad, pero también asistir al desafío personal que la filosofía fenomenológica nos presenta. Desde sus primeros planteamientos, en los cursos de 1906-1907[1], el problema de la reducción fue interpretado como una abstracción egológica y reconducida a los términos clásicos del solipsismo. Estas circunstancias han evitado que no haya sido elucubrado con radicalidad uno de los puntos más importantes de su significado, es decir, aquel que tiene un sentido cuasi-existencial[2]. Su orientación no debe ser vista en contraste con cualquier teoría del conocimiento que considere que la teoría y la práctica son incompatibles en el interior de una teoría pura de la razón. No

1. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, ed. W. Biemel, Nachdruck der 2. erg. Auflage, 1973 [Hua II].

2. Cf. Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion.* Texte aus dem Nachlass (1926-1935), ed. S. Luft, 2002 [Hua XXXIV], texto núm. 3 (p. 76ss).

se trata de un dispositivo de abstracción gnoseológico donde solo entran en juego el ámbito de los objetos físicos espacio-temporales y el de las leyes lógicas[3]. Antes bien, ella muestra que los dos se cruzan y complementan en el desarrollo de la existencia[4]. La reducción fenomenológica es el medio a través del cual el filósofo que comienza puede entregarse a una vida de constante aclaración y fundamentación. Todo ello con la convicción personal de que las decisiones radicales son inseparables de una autocrítica constante y que solo aquel que ha puesto en duda todos sus conocimientos previos puede aspirar a conocimientos verdaderos. Entonces ella vendría a ser una interrupción de la actitud ingenua que es, existencial y temporalmente, la primera actitud que vive el yo antes de querer llegar a ser filósofo. De este modo, encontrada en el flujo de la vida, como medio de acceso a la filosofía trascendental, ella no produce el sentido y así se separa de todo idealismo dogmático. «La vida precede siempre al método de explicitación», nos dice Husserl[5]. Su apego a la vida natural es fundamental gracias a que la vida pre-científica no es destruida en la consideración trascendental, más bien, es *comprendida* correctamente por vez primera[6]. Gracias a ella es posible determinar toda la *praxis* de la vida meditante[7]. Queda entonces establecido que solo a través de la reducción el filósofo que comienza puede dar cuenta del salto de la actitud natural a la actitud filosófica

3. Cf. la carta de Husserl a Paul Welch de 21.6.1933: la fenomenología «abre con la reducción fenomenológica una experiencia, en principio, de un género nuevo, que no es una experiencia mundana, y se encuentra para nosotros directamente sobre el suelo absoluto de la 'subjetividad trascendental'. Desafortunadamente el 'movimiento fenomenológico' quedó ciego allí. Casi todas las presentaciones y comentarios críticos, que vienen de ese lado, y que están consagrados a la reducción, son una interpretación tan mala que yo no puedo más que ponerme en guardia frente a ellos»; cf. Hua Dok III/6, 457.

4. Aunque es menester asumir que el proyecto fenomenológico prestó poca atención al problema de la escisión del yo. La profundización en esta problemática ayudaría a pensar de qué manera el yo de la actitud fenomenológica entra y toma distancia una y otra vez de la actitud natural; cf., Hua XXXIV, «Einleitung des Herausgebers».

5. Cf. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, texto núm. 9 (p. 175).

6. Cf., *ibid.*, texto núm. 2 (p. 61); también *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1991 [Hua I], 177s.

7. Cf. Hua XXXIV, texto núm. 5 (p. 101).

y que ella se perfila como la puerta de entrada al radicalismo que busca el filósofo principiante.

Pero es también, según la carta de Husserl a Ingarden, aquella que hace posible una libertad verdadera. El retroceso al modo natural de vivir, al que ya hemos aludido, establece una relación esencial entre el yo y el modo propio de su consideración. Gracias a esto Husserl ha podido explicar la multiplicidad de perspectivas a las que son sometidos los objetos de estudio en consideración científico-natural. A modo de ejemplo, y en el nivel de las ciencias particulares, el científico de la ciencia de la naturaleza considera el mundo de un modo físico-natural mientras que el científico de las ciencias históricas lo hace históricamente[8].

Esta consideración, que podría ser superflua para más de un lector, tiene consecuencias importantes: todas las ciencias especiales aceptan y trabajan con los principios y fundamentos heredados del estado primitivo de su saber y a partir de ellos se distinguen entre sí. Distinción que no es, en absoluto, superficial. El científico que trabaja para una ciencia particular construye su consideración de acuerdo con la estructura facilitada por los conceptos con los que investiga. Ellos, como elementos preexistentes a la investigación, se comportan al modo de dispositivos que establecen las condiciones de su interpretación y que ayudan a conservar los intereses internos a su cientificidad. Cada ciencia particular, definida desde el horizonte donde se encuentran los intereses de su ciencia, se mueve dentro de las regiones posibles que co-pertenecen a su «mundo» y al interior de este mundo vendrán a ser considerados los seres que se le presentan problemáticos. A estos condicionamientos que están cerrados en sí mismos Husserl les ha llamado «mundos especiales»[9]. A

8. Convendría aclarar aquí que la distinción típica de la época correspondería a la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Ciencias implicadas en la querella del método a principios del siglo XX. Cf. Hua XXXV, § 2.

9. Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel, Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1976 [Hua VI], anexo XVII (p. 458ss); también Hua XXXV, 18, 25 y 26, donde los modos de consideración de los «mundos especiales» están enclaustrados en los *Scheuklappen* que les provee su ciencia.

los mundos especiales les está negado el horizonte del otro mundo especial así como el acceso al ser originario del mundo. Al cerrar el horizonte al que refieren los objetos se cierran las relaciones de sentido que trascienden el objeto. De este modo, no es posible una comunicación originaria entre ellos. Cuando el científico natural entra en relación con aquello que le pasa a partir de lo que admite su mundo especial, la consideración de la verdad del objeto de estudio se torna ingenua, pues acepta como verdadero aquello que solo es válido para su mundo. Esta disposición, o actitud natural, no permitirá acceder a conocimientos más amplios, más bien restringirá lo que le aparece a los medios que le son propios en el interior de su mundo. Utilizan los seres mundanos como materiales dispuestos a la ejercitación de su ciencia. Con ello han sometido el saber a su aplicación, olvidando que, frente a su servicio fáctico, queda oculta la fundamentación universal del conocimiento, la única que puede garantizar un saber verdadero y seguro.

¿Qué papel juega la reducción fenomenológica en la apertura, a la que ahora podemos llamar, hacia una libertad gnoseológica original? La posibilidad de un conocimiento fundamentado en sí mismo es una de las tareas que la fenomenología designa a la reducción fenomenológica, pues gracias a ella es posible justificar y aclarar el sentido del conocimiento verdadero. Pero la condición de los mundos especiales no permite que este sentido pueda ser alcanzado. Por esta razón, una ciencia que está cerrada en sí misma y que trabaja con los supuestos que le son inherentes a su quehacer necesita reconducirse a las fuentes originarias del conocimiento para entonces comenzar verdaderamente en el ámbito de la verdad.

He aquí una de las intenciones fundamentales de las conferencias: llevar las ciencias especiales a la estructuración orgánica de sus saberes para situarlas como conocimientos que forman parte de una ciencia primera que les ha otorgado la capacidad de conocer realmente. Pero para conseguir la concepción de un sistema de filosofía que funde desde sí mismo otras ciencias y que establezca, a su vez, cómo se comienza legítimamente en la reflexión sistemática, es necesario mostrar que la fenomenología es la ciencia más fundamental, la ciencia a la que le pertenece el derecho de dar unidad a

toda ciencia[10]. Frente a esta enorme tarea, que, por sí misma, comprende todo intento histórico que haya pretendido conocer, donde están incluidas las matemáticas o la aritmética, no existe otra posibilidad para comenzar si no es la de exponer el sentido del comienzo originario para toda ciencia. Este comienzo involucra al científico. Husserl utiliza para ello un procedimiento que será familiar a todo aquel que haya frecuentado *Ideas I*[11] y *Meditaciones cartesianas*, esto es, el comienzo sin supuestos hecho posible gracias a la *epogé* y la reducción.

Este planteamiento puede ayudarnos a establecer una importante diferencia. La *epogé* consiste en poner en suspenso todo aquello que es trascendente con el fin de obtener los fenómenos vividos en la inmanencia de la conciencia. Ella no se ocupa de llevar los fenómenos a su origen subjetivo trascendental, puesto que este es —ya lo hemos dicho— el trabajo de la reducción, aunque aquella es un momento fundamental de esta[12].

Así, la tarea del fenomenólogo es el estudio de la subjetividad pura[13]. En ella se aclara el sentido de todo ser susceptible de verdad. El acceso a la tematización de esta subjetividad, inseparable de sus correlatos, está sostenido en la reducción fenomenológica. Gracias a ella se abre un campo infinito de vivencias susceptibles de ser pensadas radicalmente, en reflexión universal y radical, en la que no hay nada que esté dado por válido si no está fundado evidentemente. Y

10. Sobre el problema de la unidad como esencia de la ciencia, cf. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Text der 1. und 2. Auflage, ed. Elmar Holenstein, 1975 [Hua XVIII], §§ 6 y 10 (p. 30 y 39).

11. Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929), neu ed. Karl Schuhmann Nachdruck, 1976 [Hua III/1]. Cf. especialmente la sección segunda, §§ 27-32. Hay traducción española.

12. Cf. Hua XXXIV, 225-277, 451-456. Cf., por otra parte, los comentarios de Sebastian Luft sobre este tema en su «Einletung des Herausgebers»: «La *epogé* es la abstención de toda validez del ser en relación a la existencia mundana, pero constituye solo un aspecto de la reducción»; cf. también *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906/07, ed. U. Melle, 1984 [Hua XXIV], § 35 (p. 201-216).

13. Cf. Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm, 1959 [Hua VIII], 431.

solo así es posible construir conceptos[14]. Este campo le está negado al científico natural, pues carece del radicalismo que ella otorga. Así, la reducción, al abrir el campo de investigación de la verdad y superar el modo de consideración donde está atrapado el científico natural, deviene un movimiento de apertura radical o, podemos decir ya, un movimiento que lo libera de la restricción de su mundo especial.

* * *

Pero la fenomenología no se agota en la mera exposición de sus intenciones. Debe sacar sus fundamentos de las fuentes del conocimiento y llevarlos a captación intuitiva poniendo en práctica sus principios. Todo ello ejecutado en evidencia. La fenomenología retrocede al sentido ideal de las verdades en sí y, según lo que hemos expuesto, estas verdades no pueden estar dispuestas en el sentido en el que lo han venido entendiendo las ciencias particulares. Que el ser de las verdades en sí no sea algo real, en tanto que algo natural, sino algo *ideal* no significa que ellas existan en un τόπος ουράνιος. Más bien dice que ellas tienen *validez absoluta*. Esta es una de las tesis fundamentales de las *Logische Untersuchungen*. Una validez independiente de los modos de consideración de cualquier científico y que es válido con independencia del lugar donde es captado[15]. Esta idealidad de las verdades debe ser entendida en los términos en los que la propia fenomenología los ha expuesto. Desafortunadamente, este texto está lejos de mostrar con claridad ese problema; sin embargo, el tratamiento inicial de Platón será un momento fundamental para la aclaración del programa fenomenológico así como para determinar el carácter del «platonismo husserliano». La prueba fundamental de los problemas abordados hasta aquí será mostrada en el transcurso de la exposición del sentido de estas conferencias.

14. Los conceptos deben surgir de las fuentes de la intuición y captar la esencia ideal de aquello que nombran. En tanto categorías, no pueden ser sacados de la historicidad ni del uso ingenuo de la lengua; son captaciones universales con una estructura propia que entra en armonía con lo que designa. Sobre ello nos ocuparemos más adelante.

15. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer, 1984 [Hua XIX], 106ss.

1. Platón y el sentido de la filosofía primera

La búsqueda incesante de la verdad –tarea que hace más noble al hombre porque se opone a la condición natural de su finitud– es lo que otorga sentido a este quehacer filosófico. Resulta bien sabido que esta disposición, junto con el testimonio de los constantes esfuerzos que los pensadores han llevado a cabo en la búsqueda de aclaración y fundamentación radical –cuyo ejemplo paradigmático es Platón–, es lo que hace pensar a Husserl que la filosofía se desarrolla históricamente de un modo infinito y no como el trabajo de un hombre o de un sistema[16].

Sin embargo, la fenomenología se presenta a sí misma como la ciencia del método capaz de dar unidad a las demás ciencias, y ella vuelve, para encontrar su sentido, a la manifestación originaria de la idea que permeará toda filosofía venidera.

El retroceso husserliano a la idea platónico-socrática de la filosofía tiene como intención la radicalización de sus motivos. Gracias al trabajo de aquellos, Husserl puede establecer que la filosofía debe entenderse como un conocimiento absoluto que está en conexión necesaria con el autoconocimiento. Aquella *episteme* ha logrado captar la idea verdadera de la racionalidad separándose inicialmente de la *doxa*[17]. Pero este entendimiento riguroso, el autoconocimiento, en tanto autoconocimiento trascendental, conocimiento puro, es, para Husserl, la única fuente de todo conocimiento.

La conquista fundamental de Platón sería así la fundamentación de que para un conocimiento científico satisfactorio, filosófico, la vida filosófica verdadera es posible. Si esto es así, la *filosofía misma* sería el autodesarrollo de la subjetividad trascendental «en la forma

16. Cf. Rudolf Bernet - Iso Kern - Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996, 4.

17. Como bien ha visto Klaus Held, la crítica a la doxa y la tematización del mundo se conectan, para Husserl, en el acto donde se constituye la filosofía como fenomenología. Superar la actitud natural por la actitud filosófica consiste en adoptar una relación novedosa con el horizonte universal que le está negado a la actitud natural. Cf. Klaus Held, «Husserl und die Griechen», en E. W. Orth (ed.), *Phänomenologische Forschungen. Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl*, Vol. 22, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1989, 137-176, especialmente la primera parte.

de una teorización trascendental de sí mismo fundamentada en la autoexperiencia trascendental y sus derivados»[18].

Para realizar la reconstrucción de la protofundación de la filosofía y encontrar las filiaciones que la fenomenología guarda con su origen, es necesario aclarar inicialmente el sentido de la unidad que ella pretende en tanto la más universal de todas las filosofías. En principio, dado este estado de cosas, la búsqueda de tal unidad no debe ser entendida como el desarrollo de una idea –antigua o moderna– que haya sido tomada de la historia de la filosofía, ni como una coacción gnoseológica donde se somete lo diverso a los términos de lo Uno[19].

Pero ¿no es obvio, de cara al problema metafísico de la relación entre la unidad y la diversidad, que un conocer originario debe establecer inicialmente las condiciones cognitivas que aseguren que su conocimiento conoce realmente? ¿No lo es también que, si existiese una ciencia capaz de ocuparse de la fundamentación de los conceptos y de las proposiciones fundamentales de las ciencias particulares, todo ello a partir de legitimidades últimas, esta sería más universal y primera que aquellas? Por lo tanto, ¿no sería necesario decir que esta ciencia primerísima debe dar unidad a todas las ciencias, entendiéndolas como entidades donde se expresa el sentido del conocimiento que las funda? Resulta evidente que nosotros respondemos positivamente.

Pero el retorno a la manifestación originaria de la filosofía, único lugar donde es posible buscar su sentido, se opone al carácter efectivo de las ciencias particulares. Si ya hemos demostrado de qué manera le está prohibido el conocimiento universal a las cien-

18. Cf. Hua VIII, 167; también Hua XXXIV, texto núm. 22 (p. 315s). El problema de la *epogé* como «irrupción» en la historia, como acontecimiento, *Ereignis*, así como la consideración de la fenomenología «como acontecimiento histórico en la historia de la filosofía», ya están tematizados en este texto.

19. Sobre el problema de la unidad, cf. Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, ed. Lothar Eley, 1970, especialmente capítulo V [Hua XII]; también Hua XVIII, 30: «Pertenece a la esencia de la ciencia la unidad de la conexión de fundamentos en el que obtienen unidad sistemática los conocimientos singulares como las fundamentaciones mismas y con ellas las complexiones superiores de los fundamentos»; cf. también §§ 6, 10 (p. 39).

cias especiales, hemos de aclarar ahora cómo se ejecuta realmente la posibilidad de este conocer en relación con la vuelta husserliana a Platón. Desde su nacimiento la filosofía toma autoconciencia de que un conocimiento verdadero debe partir de fundamentos últimos y de una responsabilidad última y que ella no puede aceptar nada que no esté fundado con evidencia[20].

Pero ¿qué significa conocimiento absoluto y autoconocimiento? En lo que atañe al primero, aquello que convierte a Platón en el padre de toda ciencia auténtica y estricta es el modo en el que se dio a la tarea de superar el escepticismo[21].

Para afrontar este problema profundizó en la posibilidad de un conocimiento universal y en la ciencia que le es propia a este conocimiento, aclarando su esencia y fundando una ciencia objetiva en sí misma. Gracias a él, las verdades pueden ser expresadas formando una unidad relacionada teóricamente, en la unidad de una única ciencia, la filosofía. Queda establecido que la filosofía verdadera debe fundamentar las condiciones de posibilidad de toda filosofía, pues la filosofía primera requiere fundamentar y articular necesariamente toda filosofía segunda. Para llegar a esta ciencia Platón creó un método y a partir de allí hizo surgir la idea de que toda ciencia última hace uso de un método necesario. Una ciencia que habita en la verdad y que solo tiene como fuente la verdad es la única que puede establecer que el conocimiento auténtico solo puede tener como correlato entes verdaderos.

Por otro lado, de cara al problema del autoconocimiento, Platón logra llevar la concepción y la doctrina de la vida socrática contra los sofistas, ya que estos «pervirtieron las inclinaciones morales al confundirlas con su subjetivismo y relativismo» (cf. Hua XXXV, 52-53). Logró una armonía entre la vida ética genuina y la vida científica verdadera creando la idea originaria de la ciencia auténtica, al

20. Cf. Edmund Husserl, *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, en el «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschuung», Halle, Niemeyer, 1930, especialmente 3, 15, 20 y 21.

21. Contra la posibilidad de un conocimiento objetivo válido y contra la posibilidad de una ciencia obligatoria para el conocimiento, cf. la discusión contra las tesis de Protágoras en *Teeteto*, 152a y ss.

colocar en la esencia del conocimiento la máxima meta ideal[22]. El logro de esta empresa, como es evidente según la idea que le rige, debe comenzar aclarando el sentido de esta vida ética así como el de la ciencia auténtica, esto es, el sentido de una vida científica verdadera[23]. Platón transforma el principio socrático de entregar cuentas y el de estar sostenido en evidencias últimas al hacer de la filosofía la primera de todas las ciencias. Asistimos así al testimonio de que el quehacer científico es una rama de la vida y que este encuentra en ella sus propósitos.

La exposición husserliana de la ética socrático-platónica muestra lo que es común al fenomenólogo de cara al *ethos* necesario a la filosofía en su protofundación[24] y, como se ha señalado, la reducción es un momento esencial para la entrada en esta ciencia nueva[25]. Con este retroceso Husserl ha establecido que la filosofía solo puede ser entendida como un conocimiento absoluto que se opone a la ingenuidad natural. Este conocimiento, que es para Husserl la

22. Frente al problema de la educación del dialéctico y la doctrina de la naturaleza del ser, cf. *República*, 537c y ss.

23. La alusión al *Gorgias* de Platón, donde se ponen en juego las oposiciones esenciales entre la verdad y la retórica, no es entonces accidental. Este texto pertenece al llamado «periodo de transición», donde es característica la crítica a los sofistas y el comienzo de la teoría del conocimiento platónica. Es, a su vez, uno de los lugares donde se testimonia el fracaso de la vida política ateniense al anteponer la adulación a la teoría y dejar sin fundamento la práctica. Cf. *Gorgias*, 469b y ss.

24. Sobre las filiaciones entre Husserl y Platón, cf. Klaus Held, «Husserl und die Griechen», segunda parte.

25. De acuerdo con esto, la búsqueda por renovar el sentido originario de la filosofía no puede hacer uso de los dispositivos con los que opera la hermenéutica y el historicismo, que comienzan estableciendo una imagen de su objeto de investigación y sacan las consecuencias inherentes a su diagnóstico. En otras palabras, crean una idea a la medida de su crítica y, a su vez, definen la tarea que les es propia en oposición a la que quieren criticar. Dependen, pues, de aquella. Fácil sería entonces desmarcarse de un pensamiento que hoy se considera obsoleto y a partir de allí buscar a toda costa la instauración de nuevas formas de pensamiento por las que se introduzcan elementos cada vez más innovadores. En el cenit de esta situación es fácil ver que la introducción en la filosofía de novedades que se mueven en el ámbito lingüístico presupone que ella se define a través de las prácticas discursivas por las que ha sido tratada históricamente y, por lo tanto, que la idea de la fundación originara o, lo que aquí es lo mismo, la captación de su sentido es un prejuicio tanto para la racionalidad que opera con ella como para las nuevas manifestaciones discursivas que intentan separarse de tales pretensiones. Sobre los problemas que aquí se abren no tiene sentido seguir insistiendo.

idea verdadera de la racionalidad, está asociado de modo esencial con el autoconocimiento. El modo en el que Platón se ha dado a la tarea de superar el escepticismo tiene para Husserl un significado paradigmático. Su operación metodológica, y el descubrimiento de la filosofía como ciencia que está sostenida en fundamentos últimos, y que a su vez requiere responsabilidad última, muestra que la vida filosófica es posible.

2. Descartes y la ciencia necesaria de método

Pero la idea de una ciencia a la que le pertenece un método necesario debe ser aclarada y desarrollada fenomenológicamente. La reformulación fenomenológica del cartesianismo será aquí fundamental, ya que con él «la idea platónica de la filosofía vuelve a surgir, pero con una formulación más aguda». Sin embargo, su planteamiento será sometido a crítica y a reconstrucción.

En lo tocante a esto último, Husserl comienza a trabajar en el cartesianismo sin tomar en cuenta interpretaciones históricas o lecturas autorizadas en su interior. Antes bien, esta exposición va directamente a Descartes y, a partir de su radicalización, se nos muestran —con una armonía admirable— los límites de la búsqueda cartesiana de un comienzo absolutamente indubitable, basado en apodicticidades universales que puedan servir de fundamento del conocimiento.

Con todo, la introducción en la fenomenología trascendental, cuyo comienzo exige la aclaración, fundamentación y exposición del comenzar filosófico, no es abordada únicamente a través de la exposición del método filosófico que le es propio a la fenomenología trascendental. Importa, por consiguiente, aclarar de qué manera ser filósofo es posible.

Hemos visto que a la región del *ethos* fenomenológico se accede a través de la ejercitación de la reducción, que se experimenta en la autoevidencia subjetiva del «derrocamiento» de las creencias psicofísicas del yo, y que ellas tienen su sino en la experiencia natural. Esta «autoexperiencia» no debe ser considerada como el recorrido de una introspección psíquica, sino como la asunción radical del compromiso que adquiere el «filósofo que comienza» al realizar por

lo menos «una vez en la vida» la reducción[26]. No partimos de la exposición teórica o de la investigación sistemática del fundamento que da unidad a todo conocimiento, también se aclaran *ex aequo* las condiciones de posibilidad que motivan al «filósofo que comienza», al «filósofo principiante», a comenzar. Y es que una de las grandes aportaciones de estas conferencias consiste en que el comienzo de una ciencia independiente y más originaria que toda aquella ciencia que exige fundamentación se encuentra unido, por vez primera, al inicio del filosofar de todo «filósofo principiante». En este ámbito Descartes no ha sido aludido, pues su meditación cometió el error de «haber perdido el lado ético del *ethos* filosófico». Pero a partir de él podremos obtener otros recursos.

El sentido cartesiano de la reducción nos brindará un *principio rector* capaz de conducir nuestra búsqueda hacia conocimientos absolutos. Hasta ahora solo hemos obtenido la actitud que le es propia al filósofo, pero no la aclaración del principio que conduce necesariamente a tales conocimientos. Nuestra actitud debe completarse con la aclaración de lo que es propiamente aquello que busca el filósofo principiante. Pues el comienzo originario del filósofo debe estar sometido también a requisitos específicos que aseguren la no introducción de especulaciones en el proceder científico. No es un comienzo arbitrario, sino un comenzar que avanza de la mano de un principio fundamental. En otras palabras, no es un *ethos* independiente de toda teoría, más bien se trata de una disposición, de un carácter y de una motivación, de aquel que comienza conscientemente. Es un nuevo comienzo radical que adquiere aquel que abandona la actitud natural y que se traslada reflexivamente al nivel donde las ciencias están absolutamente justificadas, el de la filosofía.

Esta actitud, que encuentra su expresión en el «espectador desinteresado», es la encarnación de la índole peculiar de la ciencia filosófica fundamental, la fenomenología, en tanto ciencia apriórica y puramente descriptiva. Ella responde a la exigencia científica de la responsabilidad última en la investigación para entonces acudir al modo de darse las verdades vividas. Para investigar con radicalidad

26. Cf. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [Hua I], § 1.

es necesaria una decisión *propio mente* para alcanzar una ciencia puramente teórica, a partir de ahora, desde la investigación del campo puro de la ciencia del *ego* trascendental. Una decisión que se realiza a partir de la libre autodeterminación del que conoce.

Este *ethos* es el que caracteriza la fundamentación de la ciencia que Sócrates, Platón y Descartes han establecido; este último, al separarse de todo conocimiento ingenuo hasta no haberlo fundamentado con claridad y distinción. La vía cartesiana debe ser entendida en relación con esta disposición, pero no solo como una pregunta por las posibilidades teóricas del comienzo científico fundamentado hasta el final, sino que también involucra la transformación del «filósofo que comienza», introduciendo así el problema del sujeto concreto instalado en las seguridades, podríamos decir, de su mundo especial. De ahí que este giro sea caracterizado por Husserl como ético-cognitivo.

Al establecer que el cambio de actitud es el requisito previo necesario para el comienzo radical de la filosofía, Husserl ha establecido una conexión necesaria entre la fundamentación científica y la responsabilidad última. Por ello, Descartes, y antes Platón, son presentados como pensadores incomparables y distinguidos. Pero ha sido el primero quien ha posibilitado el camino para la construcción del concepto del «filósofo principiante», pues el derrocamiento universal de las creencias naturales, o psicológicas, es el derrocamiento de los contenidos a los que accede la duda metódica que, como «hecho filosófico primero», corresponde en la fenomenología trascendental a la *epogé* y la reducción.

En la reducción trascendental, tal como se expone en la conferencia, se abren por vez primera dos campos de significación que aportan elementos fundamentales para el estudio de la relación entre el yo de la actitud natural y el yo de la actitud filosófica[27]. En este texto se expone el comienzo de la fenomenología en tanto ciencia fundamental y el inicio del filosofar de acuerdo con el filósofo cien-

27. Cf. Hua XXXIV, texto I, texto II, apéndice VI y texto III; cf. también *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm, 1959 [Hua VIII], 86-92; cf. Hua I, 73.

tíficamente consciente. Queda claro que la radicalización de la vía cartesiana tiene de fondo la pregunta fundamental por el comienzo de la filosofía, por lo que esta no se agota en el método de la reducción fenomenológica ya que también es planteada como la forma de inmersión real en la filosofía a pesar de que ella utiliza esencialmente la reducción como meditación inicial[28]. He aquí las bases sobre las que se sostienen las filiaciones entre la fenomenología y el cartesianismo.

Pero hay que demostrar el sentido de sus diferencias. El otro *sentido* de la vía cartesiana consiste en que su crítica ayuda a diferenciar entre la donación psicológica de sí mismo, el *alma*, y el reino infinito de donaciones intuitivas concretas, el *ego cogito*. A partir de aquí será posible comenzar con la crítica apodíctica de la experiencia trascendental. Para hacerlo, tenemos que sacar a la luz las limitaciones del proceder cartesiano y elevar sus motivos al ámbito de la fundamentación trascendental. Descartes ha psicologizado los actos de conciencia al representar la intelección en el campo del alma. Este es el significado de la alusión al *mens sive animus sive intellectus*[29].

¿En qué consiste el problema que arrastra el cartesianismo? El yo considerado psicológicamente hace uso de elementos psicofísicos que pertenecen al mundo natural, que se hallan fundados en la percepción y que son aceptados tal como se dan a los sentidos. Para recuperar el campo puro de la conciencia era necesario eliminar los residuos psicologistas en los que estaba envuelto el *ego cogito*, y para lograrlo debía deshacerse del suelo sobre el que se erige la percepción natural.

Para superar la psicologización de la filosofía trascendental, Husserl comienza realizando una crítica a la experiencia natural para

28. Cf. Berndt Goossens, *Einleitung des Herausgebers*: Husserl-Studies 16/3 (1999) 185.

29. En los términos del derrocamiento de las creencias ingenuas para la fundamentación de lo que es posible conocer y de sus condiciones, Descartes establece la región de la intelección en los mismos términos donde se encuentra el psiquismo: «Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantûm res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi priûs significationis ignotae». Cf., René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde (IX, 21-VII, 27), PUF, 2004, 41.

entonces conducirnos al ámbito apodíctico de la experiencia trascendental. Si la experiencia mundano-espacial puede ser puesta en duda –procedimiento que hace eco en Descartes–, entonces podemos dudar de todos los datos que han sido sacados de la experiencia mundano-espacial. Puedo imaginar que no estoy realmente ante ellos o, como dice Descartes, que ellos pertenecen a la ensoñación. Por ello no sirven como evidencias de carácter apodíctico. Si puede caber alguna duda acerca de su realidad, lo dado en la percepción no puede ser considerado como el campo donde los objetos espaciales son dados desde sí mismos adecuadamente. Toda percepción, en tanto que puede ser confirmada o distinguida en momentos ulteriores, no es un dato seguro. Lo mismo para todo dato de sensación y para el mundo considerado naturalmente. De este modo, es posible decir que es perfectamente sostenible que puedo pensar que el mundo no es. Después de esto, procedemos metódicamente y ponemos esos datos en desuso. No los tomamos como principios de evidencia. Están ahora en *epogé*. Ahora retrocedemos hacia aquello de lo cual ya no podemos dudar y descubrimos que la posibilidad del no-ser del mundo, una posibilidad concebible apodícticamente, no afecta al hecho de que el *ego cogito* tiene una vivencia, con características propias, de algo mundano espacial. En otras palabras, que puedo dudar de la existencia del mundo espacio-cósico, donde están incluidas las vivencias de la naturaleza, de lo animal, de lo físico en general, pero no puedo dudar de los actos de conciencia del *ego cogito*.

Descartes solo alcanzó a ver que el acto de conciencia primordial es el de la duda, pero no vio que el campo de la fundamentación apodíctica remite a la conciencia y a sus actos intencionales, es decir, que todo acto de conciencia es digno de apodicticidad. Pero no toda vivencia intencional es vivencia de un yo reflexivo, de un *cogito* en sentido estricto, que se dirige «realmente» a un objeto intencional nombrado «explícitamente». Al igual que la cosa encuentra su lugar en un entorno objetivo, así también toda vivencia actual está rodeada de un halo de vivencias inactuales. Cada una de estas vivencias inactuales es también una vivencia de conciencia, en suma, una conciencia *de*. Y toda conciencia intencional implícita se deja explicar, esto es, toda vivencia «potencial» es potencialmente actual,

una posibilidad motivada por los modos de los actos intencionales cumplidos por el *cogito*[30]. Es así que a cada vivencia le es necesario un acto de reflexión y en lo que atañe a la percepción solo cuando se ha reflexionado sobre las posibilidades de la percepción ella puede ser considerada apodíctica. Una percepción fundada en evidencia, una percepción de las percepciones de las cosas y sus contenidos, es aquella que debe ser llamada «percepción fenomenológica».

Al comenzar con la hipótesis del no-ser del mundo hemos retrocedido al campo de la conciencia vivida y hemos presentado un acto de sentido susceptible de categorización[31]. Esta es la forma en la que se ejecuta el carácter teórico de la reducción. La hipótesis ha mostrado, por un lado, la fragilidad de aquello que se mantiene en el ámbito de los sentidos y, por otro, el carácter de la autofundación del conocimiento en el *ego cogito*, separándose de cualquier consideración psicológica.

Gracias a este procedimiento, hemos llegado a la primera región genérica *ego-cogito*. Con ello podemos establecer el carácter inmanente del ego. Es allí donde conseguimos distinguir entre los entes individuales y aquellos que se encuentran mentados en él, y establecer la diferencia entre los actos de reflexión que confirman que «yo experimento, yo pienso, yo siento, yo quiero», y el simple juicio «yo experimento, yo pienso, yo siento, yo quiero». De este modo se establecen los hechos captados en sí mismos y, en relación con ellos, lo creído en las creencias que provienen de la experiencia, lo pensado en el pensamiento, etcétera. El acto de conciencia que resulta de la reducción, donde la relación entre un mundo exterior e interior queda eliminada, entrega un dato absoluto.

El procedimiento que Husserl efectúa aquí supone que en todo acto de conciencia se pone en juego el sentido, que el dominio entero de las vivencias es un ámbito de sentido. Este problema quiere

30. Cf. Hua III/1, § 35 (p. 113ss).

31. Sobre el problema de las categorías y sus relaciones con el conocimiento, cf. Hua XVIII, 240; con los objetos, cf. Hua XIX/2, 703; como captación de esencias, cf. Hua III/1, 28; y como ontología formal, cf. Hua XIX/1, 343ss y Hua XVII, 92ss; respecto a la unidad de significado y objetivación, cf. Hua XIX/1 y Hua XVII, 92ss.

obtener aclaración a partir de un acto de conciencia peculiar. El ya mencionado acto de juzgar. En el estado de cosas «yo juzgo así o así» hay una unidad de sentido que presupone la conciencia que da sentido. Es así que el juicio reflexivo «yo juzgo así o así», confirmado en la autorreflexión, es un dato absoluto.

Por tanto, la hipótesis del no-ser del mundo natural nos ha dirigido al ámbito del *ego cogito*. Al retroceder al ámbito del *ego* trascendental evitamos considerar los datos empíricos como fuente de conocimiento y llegamos a la fuente del conocer donde cada acto es verdaderamente lo que es: un acto de conciencia que es inseparable de un correlato verdadero que no se ve impelido por datos que puedan presentarse como dudosos. De este modo, el acto de conciencia es el acto de donación de sentido, mientras que su correlato es el sentido mismo. La conciencia reducida a sus residuos constitutivos, el acto ideatorio, es el acto de la subjetividad trascendental que tiene algo presente y que, a su vez, está dado como es. Ella obtiene algo que está dado como hecho. A estos actos la subjetividad puede regresar a voluntad ya que son radicalmente suyos, son actos cognitivos, pues este conocimiento ya puede ser defendido en todo momento gracias a que hemos obtenido una conciencia intelectual absolutamente clara. Este es el carácter del conocimiento.

¿Tendríamos entonces que decir que nos quedamos con puros actos ideales y que los datos empíricos deben ser eliminados de esta teoría del conocimiento? La relación entre la conciencia y el ente individual es susceptible de categorización y de sentido, pero solo como acto puro de la conciencia, ya que los datos empíricos añadidos a la vivencia deben sucumbir, una vez más, a la *epogé* y a la reducción. Todos los actos de conciencia son actos que nombran algo y estas menciones son dadas en modos peculiares que modifican la conciencia. Consideremos, una vez más, el acto del juicio. Al juzgar que $2 < 3$ y que $2 \times 7 = 15$, no debemos detenernos en la verdad o falsedad fáctica de tales operaciones, ellas están en *epogé*. Antes bien, debemos retroceder al dato que confirma un movimiento de la conciencia, esto es, que los juicios $2 < 3$ y $2 \times 7 = 15$ son hechos de conciencia. Vamos al dato que está presente en tanto que allí hay una legitimidad real: que yo juzgo que $2 < 3$ y $2 \times 7 = 15$. Con este

retroceso a los hechos de conciencia comprendemos que la subjetividad es el campo de intelección originario donde se constata que cuando juzgo estoy juzgando realmente. Importa establecer que en la reflexión sobre la vida de la conciencia encontramos hechos reales sacados de las fuentes del conocimiento. En el juicio aludido es real que hay un juicio comprendido pero no la existencia del estado de cosas $2 \times 7 = 15$.

Mas la renuncia a los datos de la percepción, como fuentes originarias del conocimiento, es susceptible de análisis más profundos. La reducción me ha otorgado la seguridad de un campo de evidencias absolutas que se expresan en vivencias totalmente subjetivas. Hemos dicho que es posible percibir que las corrientes de vivencias del *ego cogito* pueden cambiar, que son susceptibles de modalización[32].

En esta situación encuentro que en la percepción me está dado un modo de ser del ente que aparece de una manera concreta. De allí que podamos preguntar: ¿cómo puede ser elevada la percepción al ámbito de la evidencia para entonces ser planteada en el campo de los datos apodícticos? De nuestra primera reducción hemos conservado un principio rector que nos ha mostrado la validez gnoseológica de la justificación absoluta. Ella tiene como base las vivencias que pertenecen al yo y estas vivencias no son tomadas como valores fácticos, sino como posibilidades puras susceptibles de reflexión. Así, el yo retrocede al acto de conciencia donde aquello que antes era creído es captado en sí mismo.

Una creencia, un juicio o una percepción no evidente deben estar fundados en creencias, juicios o percepciones evidentes, esto es, en los modos en los que ellas se dan a sí mismas. Solamente cuando los conocimientos legítimos permanezcan legítimos y los juicios y evidencias no cumplidas puedan tener su «medida absoluta» en una evidencia cumplida y admitir la distinción entre lo verdadero y lo falso, habremos encontrado el sentido del afán científico[33]. El

32. Sobre el problema de la temporalidad de la conciencia y las donaciones presentes y futuras, cf. Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, ed. Rudolf Bernet - Dieter Lohmar, 2001 [Hua XXXIII].

33. Como ejemplo histórico del problema tratado aquí, cf. la idea de ἰσοσθένεια de Sexto Empírico expuesta en sus *Hypotiposys*. Allí se sostiene la «igual de-

ver reflexivo capta completa y totalmente el objeto siempre que él mismo sea captado adecuadamente. De otro modo, si las evidencias adecuadas están fundadas en donaciones adecuadas captadas en sí mismas no pueden ser negadas y, por añadidura, no podemos dudar de ellas, son verdaderas. Ellas son fuente de conocimiento. Pero, nos dirá Husserl, en el conocimiento hay conocimientos adecuados que son mediatos y también aquellos que son inmediatos. ¿En qué campo deben tener su fundamentación? Recordándonos el procedimiento de Locke[34], Husserl explica que los conocimientos mediatos deben ser reconducidos a los inmediatos, pero no porque estos últimos sean simples, sino porque las intuiciones simples son idénticas a las intuiciones inmediatas. Gracias a esto podemos pensar el problema de lo singular, puesto que, según lo visto en torno al sentido, hay estados de cosas que pueden valer como intuiciones inmediatas, por ejemplo, la categoría «multiplicidad» considerada sintácticamente.

En relación íntima con este procedimiento se ubica la construcción de conceptos. El filósofo principiante solo admite juicios y conceptos que hayan sido sacados de las intuiciones simples dadas adecuadamente en sí mismas. Lo único que está permitido en el comienzo es tener como suelo la intuición y la descripción pura. Por lo que desde el comienzo hay criterios específicos, ya justificados, que aseguran la no introducción de especulaciones. En tanto que avanzamos con principios justificados la fenomenología no ofrece un comienzo arbitrario, sino que pone como principio las condiciones para que la adecuación y la donación absoluta no sean traicionadas. Las percepciones deben ser comprendidas en estos términos, es decir, desde las fuentes que las hacen posibles. Pues, «aun si este mundo no fuere» puedo estar únicamente seguro «que yo experimento, que me son dadas estas cosas aquí como percibidas, que ellas aparecen tal y como aparecen» (CL 1, 33). ¿Qué queda establecido entonces en el reino de la experiencia? Que no hay experiencia que

bilidad» o «igual impotencia» para sostener una tesis cierta o indudable así como su contraria. En otras palabras, que el escepticismo no puede tomar posición para diferenciar entre lo verdadero y lo falso.

34. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. R. Woolhouse, London 1997, especialmente libro II, capítulo I-XV, XXII, XXIX-XXXI.

pueda ser separada del objeto que experimenta, que toda experiencia mienta «algo» pero que lo hace en cuanto objeto y que esta no es una relación entre dos entidades que se alinean; esto lo hemos visto a partir del rechazo a la noción «alma», o entre una exterioridad y una interioridad, sino que la experiencia no ingenua, la vivencia intencional, se describe por su índole peculiar que es estar referida a un objeto que le es intencionalmente dado. Es así que en la «Filosofía primera», «el conocimiento auténtico, auténtico en el sentido de la verdad conceptualmente rigurosa, y los entes, en un sentido verdadero, llegan a ser correlatos» (CL 1, 22). La percepción fundamental que servirá de fundamento de los contenidos efectivos de conciencia es aquella que está basada en la reflexión *egológica*. Solo así «este reflexionar es un percibir nuevo, una percepción de las percepciones de la cosa y sus contenidos» (CL 1, 34). A esta percepción que no acepta naturalmente lo que le es dado la hemos llamado «percepción fenomenológica». Solo ella será aceptada como fuente originaria de conocimiento.

El procedimiento de descubrimiento, ejercitación y aplicación de los principios buscados por la fenomenología indican su carácter peculiar frente a otras metafísicas fenomenológicas. En tanto que la fenomenología no es una filosofía especulativa, no puede darse como válido nada que no haya sido sacado de las evidencias apodícticas, por lo que debe guiarse por un método que haga posible avanzar con claridad. Este método es el de la reducción trascendental que, a su vez, nos ha ayudado a realizar los motivos nucleares de las *Meditaciones* de Descartes.

Nuestros resultados son los siguientes: gracias a la renovación de la filosofía cartesiana sabemos que el «filósofo que comienza» debe abandonar la actitud ingenuo-natural. Gracias a Descartes se ha mostrado que el comienzo verdadero de la ciencia consiste en el derrocamiento de todo aquello que no ha sido fundamentado apodícticamente y que este es un cartesianismo radicalizado que añade que no es posible vivir en la verdad si no se han sacado efectivamente los conceptos, leyes y principios de las fuentes últimas del conocimiento. Y ahora preguntamos, ¿cuál es el campo de donde emanan las fuentes del conocer? Es el campo del *ego cogito*, al que se accede por la reducción, campo de las verdades apodícticas que no sucumben a interpretaciones. El *ego cogito* establece la realidad efectiva de los actos de conciencia, la realidad de las idealidades, pues estos movimientos de la conciencia conservan una verdad que se expresa a sí misma en la subjetividad, con independencia de la existencia o no existencia de los datos del mundo natural.

3. Del primer momento del intuicionismo fenomenológico

Queda establecido que en la intuición que le es propia a la forma *ego cogito* el yo se aparece a sí mismo en toda la riqueza de la vida subjetiva. A esta intuición intelectual de sí mismo le pertenece el título de *intuitio intellectualis*[35]. Ella ha sido posible gracias a la *epogé* y la reducción fenomenológica pues con ellas hemos puesto entre paréntesis el yo empírico y, con él, la actitud que mantenía arraigado el yo en los intereses de su mundo circundante. Esta vuelta hacia la vida natural ayuda a establecer las relaciones fácticas que el yo trascendental y el yo natural guardan en la nomenclatura de la subjetividad que vive mundo. Bajo esta óptica, donde el papel esencial de la vida natural es reconocido como prehistoria de la egología trascendental, hemos establecido la originariedad de la vida en el plano de la reducción trascendental, así como el *ethos* que le es propio al «filósofo principiante».

Hasta ahora han quedado establecidos dos hechos fenomenológicos fundamentales. Inicialmente, que gracias a la región genérica *ego-cogito* se ha reformulado ético-cognitivamente el sentido de la protofundación de la filosofía. Allí, los modos de ser activos del yo y la ciencia sobre la que se sostienen sus actos son inseparables. Con ello, nuestro principio rector no obtiene validez práctica, no lo sostenemos por que nos sea útil, más bien su fuerza debe ser entendida desde un plano ético, como el parangón donde se describe la honestidad del filósofo que comienza avanzando únicamente a través de descripciones radicales basadas en intuiciones puras. También

35. Cf. *Silabario*, parte II, 122, n. 13.

hemos establecido que la intencionalidad del *ego* trascendental ha quedado como el residuo que sobrevive a la suspensión del mundo de la experiencia, y con él hemos accedido a la formalización de su horizonte, ya que no existe acto de conciencia aislado. Eso deja claro que toda intención concreta implica un horizonte infinito de cosas que podrían no ser actuales ahora pero que son susceptibles de atención, por lo que el campo en el que es posible la percepción se presenta como un continuo que fluye[36]. Así, el filósofo que comienza comprende la filosofía fenomenológica como un constante hacer conscientes los datos de conciencia, y en este hacer, el yo se sabe regido por principios que pueden erigir todo tipo de conocimiento. Estos principios son las leyes formales de toda vida subjetiva en general. Ya hemos comprendido el sentido fundamental de un principio rector y ahora nos regimos únicamente por el principio de la evidencia adecuada y apodíctica[37]. A partir de él podemos sostener el sentido que guarda la idea de que la fenomenología no es una ciencia dogmática ni una ciencia especulativa, ya que solo saca sus verdades *total* y *exclusivamente* de las fuentes originarias de la intuición adecuada (CL 2, 41).

Su proceder descriptivo parte de elementos que han sido fundados subjetivamente y que pueden entrar en confrontación con todo escepticismo, pues lo que le es propio a la subjetividad solamente puede ser dado como válido por la subjetividad misma. Y ya que el idealismo trascendental no se contenta con haber alcanzado el ámbito inmanente de la subjetividad, ahora debe preparar su «peregrinaje» hacia las fuentes de donde toman su material de investigación las ciencias empíricas. Únicamente de este modo podrá darse el campo de elucidación de experiencias concretas de la subjetividad.

Con la meditación del «filósofo que comienza» Husserl plantea el *ego* a partir de su ámbito trascendental y, a su vez, desde su ámbito mundano. De este modo, en cada vivencia está co-dada la subjetividad concreta y cada vivencia será única e irrepetible. Explicamos entonces que el yo, orientado naturalmente, puede ascender a la actitud fenomenológica del espectador desinteresado, pero también volver a la actitud natural sin destruirla (cf. CL 2, 45, n. 6).

36. «Ninguno de los actos de conciencia, y ninguna validez comprendida en ellos, está aislado; ellos implican necesariamente en sus intenciones un horizonte infinito inactual, vigencias que co-actúan en una movilidad fluyente»; cf. Hua VI, 152.

37. Como principio fundamental del filósofo que comienza podría consultarse el llamado «Principio de todos los principios»; cf. Hua III/1, § 24 (p. 51ss).

La *epogé fenomenológica* consiste en evitar tomar como apodíctico un dato que ha surgido naturalmente. En la experiencia ingenua se dan como existentes los objetos que surgen como tema o aquellos que aún no han sido objeto de atención. En ellos está co-puesto su ser y su valor en relación con el resto de los seres susceptibles de encuentro y percepción natural. Que el punto de partida de estos datos sea el mundo natural ayuda a comprender que la reducción no sea una abstracción que saca de los datos naturales aquello que más tarde pondrá como trascendental y que, finalmente, vendrá a fundar el dato primero.

En la puesta entre paréntesis la egología trascendental encuentra relación apodíctica con las modalidades en las que se da la cosa pero, al no hacer uso de lo que está naturalmente presente en él y no mentar nada co-dado allí (ya sea su existencia, su valor, etcétera), no entra en contradicción con la realidad natural. Si los datos mundanos fuesen conservados en la purificación, es decir, en la neutralización, la suspensión de la validez del mundo nos conduciría a contradicción lógica y a la negación del objeto natural mundano. Lo captado apodícticamente es un acto de intelección donde eventualmente está mentado este o aquel fenómeno o, en su radicalidad intencional, el sentido ideal del mundo entendido como el horizonte de todos los horizontes de las vivencias intencionales.

Gracias a la vuelta a los datos mundanos se hace posible retornar a su donación originaria, por ejemplo, aquella dada en la infancia, y reafirmarlos en la índole que les es propia para entonces conducirlos a su constitución egológica. Y, como la ingenuidad de las experiencias dadas en la infancia anteceden a la formación de los mundos especiales de las ciencias empíricas, y en las ciencias empíricas hay experiencias de conocimiento que han desarrollado la búsqueda específica de una u otra ciencia, entonces se abre un campo de experiencias retrospectivas que son susceptibles de nuevas investigaciones fenomenológicas.

Pero ¿es posible que el campo de las experiencias ingenuas de la infancia pueda aparecer como antecedente del conocimiento científico toda vez que hayamos fundado trascendentalmente las experiencias dadas en la niñez? ¿O tienen una validez más profunda en relación con la escisión del yo natural y el yo filosófico? Una vez que estas vivencias hayan sido confirmadas a partir del ámbito que les es propio, los datos sostenidos ingenuamente deben ser sometidos a la *reducción fenomenológica* para ser llevados a captación pura a través de la reflexión, es decir, para ser reafirmados como vivencias puras. En este momento debemos evitar tomar cualquier posición de existencia sobre aquellos datos, sobre cualquier juicio o compromiso ontológico, etcétera, hasta no haberlos llevado a fundación subjetiva; para ello hemos de comenzar por aplicar la *epogé fenomenológica*. Todos los datos trascendentes deben estar puestos «entre paréntesis». El fenómeno conocido apodícticamente en la reflexión fenomenológica surge de un acto reflexivo de intención donde el yo toma conciencia de que al juzgar, juzga así o así, que al valorar valora de esta o aquella manera. Solo esto es un acto de evidencia egológica. De la existencia real de lo juzgado y lo valorado, de ello, decíamos antes, no podemos hacer ningún uso. Ellos no están contenidos en la conciencia como componentes efectivos, pues ya en la ejercitación de la *epogé* se ha puesto en claro que el no ser de la experiencia mundana no afecta ninguna experiencia pura. Se trata de *idealidades*, es decir, no son partes efectivas de la conciencia sino «polos intencionales»[38]. El dato que podemos ver intelectivamente es el dato de conciencia que afirma un *hecho* de conciencia. Por lo que en el juzgar, en el valorar solo queda un juzgar y un valorar esto o aquello que la reflexión fenomenológica pura destaca como hecho *radicalmente mío*, constituido subjetivamente. El yo se capta en su esencia absoluta como el centro de su corriente de vivencias, como el polo de objetos intencionales y contenidos de sentido. Por ejemplo, en la contemplación estética del paisaje, este es considerado como hermoso en tanto fenómeno, no como objeto

38. La autodenominación de la fenomenología como idealismo debe ser entendida como «autoexplicación de mi ego en tanto sujeto de una conciencia posible»; cf. Hua I, 118.

existente en cuanto tal[39]. Para lograr tal comprensión Husserl debió ampliar aquí la primera estructura formal *ego-cogito* ya que ahora, desde el reino de la inmanencia, nos ocupamos de las *cogitationes* del *cogito*. Cada *cogito* trascendentalmente purificado es *cogito* de su *cogitatum*, donde este último puede ser un fenómeno fantaseado, recordado, ilusorio, etcétera. El *cogitatum* es aquello de lo que se ocupa trascendentalmente el *cogito*. No es en modo alguno una unidad entre un psiquismo interior y una esencia extensa, más bien comprende un polo concreto de la evidencia intencional reducida, por lo que el *cogito* es inseparable de su *cogitatum*. Por lo tanto, en el trío *ego-cogito-cogitatum*, el *cogitatum* es aquello que es consciente en la conciencia y, encontrado en ella, pertenece al dominio de la subjetividad trascendental[40].

En continuidad con nuestras reflexiones anteriores, ya podríamos decir que todo objeto intencional es una objetividad que está puesta entre paréntesis y su donación siempre está dada de acuerdo con los modos que le son propios[41]. Esto significa que toda objetividad puede estar ahora determinada conscientemente y más tarde estar indeterminada, ahora atendida y después no atendida, dada con claridad y más tarde oscuramente, ser intuitiva o quizá vacía o no intuitiva, etcétera. Sin embargo, ellas permiten realizar finalmente distinciones que le son propias a sus momentos ínfimos. Así, si el objeto de conciencia es intuitivo puede ser consciente perceptivamente, recordado o intuido a través de la reproducción; aunque lo intuido puede esconder algo no intuido, etcétera. De acuerdo con esto, nota-

39. Algunas reflexiones sobre el problema del juicio estético y los problemas que supone la neutralización de los datos de la conciencia y el yo, todos ellos en relación con estas conferencias, se encuentran en Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, 58-61.

40. Para Husserl la separación histórico-filosófica entre el sujeto y el objeto no se efectúa en la presencia viviente. Lo subjetivo y lo objetivo son una unidad indisociable donde pueden ser analizados aisladamente únicamente por abstracción. Cf. Archivo C 2 I de los Husserl-Archives Leuven, citado en Sabine Gelhaar, *Die fruhpositivistische (Helmholtz) und phanomenologische (Husserl) Revision der Kantischen Erkenntnislehre (Transzendentalphilosophie heute)* II, Cuxhaven, Junghans, 1991.

41. Cf. Hua XXXV, 81ss: «Todo objeto intencional es conocido en 'modos intencionales' variados».

mos que gracias a la *reducción* y la *epogé* nos son revelados nuevos enfoques y conceptos que toman como fuente de conocimiento los mismos entes de los que hace uso cualquier ciencia de hechos. Y que en esta dimensión total, que fundamentalmente será el mundo como horizonte último de intencionalidades, retrocedemos a aquello que hay de más empírico en el sujeto de las experiencias egológicas, es decir, a los hechos de experiencia en sí mismos. Antes de que los hechos de conciencia sean fijados reflexivamente ya pertenecían «ingenuamente» a la vida fluyente del yo natural. Estos múltiples sucesos infinitos acercan el yo a sí mismo de un modo realmente novedoso en relación con la metafísica tradicional, ya que, en el comienzo que ofrece la fenomenología, «solamente como 'espectador desinteresado' de mi vida egológica trascendental puedo intuir mi ser y mi esencia absoluta» (CL 2, 45).

Sin embargo, nos dice Husserl, la exposición de los fenómenos naturales debe abarcar el problema de la subjetividad trascendental, el de la conciencia individual y aquello que es objeto de conciencia en toda conciencia individual. Esto será aquello de lo que nos ocuparemos en lo que sigue.

En su sentido óntico el objeto aparece dentro de un horizonte de determinaciones y modalidades constitutivas de sentido. Él se da de tal o cual manera a la percepción. Su modo de manifestación afectará fielmente el modo de su captación intuitiva y determinará el carácter de su ser efectivo. Con los objetos ideales pasa lo mismo, así como con las modalidades de la afección como la emoción y la voluntad. Las modalidades de las creencias y de los modos intencionales del ser dependen de la estructura que es propia al objeto intencional. La creencia sobre un ser posible, probable, indubitable, etcétera, entra en relación esencial con la modalización de tal ser como posible, probable, indubitable, etcétera. La intención se dirige a los fenómenos de los que ella es intención y ellos confirman o niegan la modalidad de su estructura. En la crítica apodíctica de las modalizaciones (ampliada en Hua XXXV, § 26-40), el fenómeno aparece como un ser dado en un modo o en otro; su descripción hace necesario atender a los elementos de los que hace uso la descripción de los actos de conciencia basados en la percepción de cosas

espaciales y en sus cualidades (cf. CL 2, 51). Husserl demuestra que en el ámbito del *cogitatum*, allí donde ahora nos encontramos, emergen múltiples modos de la intencionalidad y todos los análisis que a ellos están dirigidos tienen en común, en un primer momento, que sus respectivos objetos intencionales participan de un horizonte espacio-temporal objetivo y que, para captarlos intuitivamente, hay que plantearlos fenomenológicamente.

En la percepción de las cosas espaciales se dan variaciones constantes que entran en relación con la corporalidad vivida, con ella surgen los modos de la atención, la multiplicidad de los «modos de aparecer en perspectiva» que se extienden a las figuras, los colores, las orientaciones, etcétera. En la percepción cenestésica podemos dirigirnos a las variaciones de las percepciones de cosas atendiendo únicamente el «fenómeno puro del ver». De este modo se evidencia que el yo que se vive corporalmente determina el sentido de lo que es lejano o cercano, de lo que está arriba o abajo, etcétera. Cada fragmento de cosa visto, y los datos perceptivos que le son propios, varían a partir del punto espacio-temporal donde se ejecuta la percepción. El yo, fundado intuitivamente, es el «punto cero», un «aquí» absoluto que entra en relación con el «allá» múltiple. Y, en tanto que el objeto percibido, ya lo hemos dicho, no es sostenido como algo objetivo sino como ente ideal, la reflexión no deja de acudir a las fuentes de la intuición.

¿Qué significa esto? Que de este modo, lo dado a la conciencia es un fenómeno puro en el que podemos distinguir momentos fenomenológicos específicos y que ahora, lo múltiple, y todo lo que cambia, ha obtenido fundación apodíctica y se ha elevado lo relativo al nivel de dato absoluto. En otras palabras, que en la percepción de objetos de la experiencia fáctica reducida hemos encontrado fenómenos ideales; y como tales, les pertenecen momentos constitutivos esenciales que pueden ser distinguidos analíticamente en razón de las cualidades que le son propias a la abstracción. Un momento que constituye un objeto efectivo es, por ejemplo, el color dado en la cosa. En él podemos distinguir lo que le es propio al objeto y aquello que es objeto de ideación. En principio, *el color visto* de la cosa es un momento efectivo de las vivencias momentáneas y cambia toda

vez que la atención se dirige a él desde un plano espacio-temporal distinto. Pero esto solo es una parte del fenómeno puro. El otro es el *dato de sensación*. Él es el color, por ejemplo, «rojo» puro, es decir, la especie idénticamente ideal que, a partir de la percepción fenomenológica es incapaz de ser distinta a sí misma. Éste no se comporta como *el color visto* de la cosa, es inalterable, toda vez que la cosa es fijada como perceptualmente una. Así, en el objeto mentado hemos distinguido los contenidos de sentido, de las partes efectivas de las vivencias. En otras palabras, los contenidos intencionales no deben ser confundidos con los momentos efectivos de las vivencias. Aquí Husserl no solo ha dado una muestra de la ejecución de la reducción fenomenológica ya que, gracias al establecimiento de que los datos empíricos son susceptibles de formulación fenomenológica, también se nos ha abierto un campo de intereses infinito y, al mismo tiempo, la oportunidad de realizar una crítica fenomenológica fundamental para la creación de los conceptos que le son propios a estas vivencias[42].

El análisis iniciado únicamente ha sido ejecutado dentro del campo de todo aquello que es susceptible de donación empírica[43]. En él encontramos el problema de la empatía. Se trata de una forma especial de la experiencia empírica y, por lo tanto, también es susceptible de análisis fenomenológico[44]. En ella el yo que empatiza tiene experiencia del cuerpo ajeno como cuerpo psicofísico. Dada esta modalidad su donación es susceptible de reducción fenomeno-

42. No es un problema menor que Husserl no acuda a la historia de la filosofía para adoptar conceptos, por ejemplo, *mens*, *animus*, *intellectus*, *substantia cogitans*. Considérese que para Husserl un concepto es una objetividad universal que funda el ser de algo universal. Una expresión que tiene su extensión específica y que debe ser sacada, como se dice aquí, de las fuentes últimas del conocimiento. Desafortunadamente aquí no podemos profundizar en tan interesante problema; solo es posible decir por ahora que los conceptos se diferencian específicamente en relación con el estado de cosas del que se ocupan. Es decir, hay conceptos sintácticos, formales, cósicos y categoriales. La exposición husserliana se ha ocupado de plantear estos últimos. Cf. Hua, III/1 § 73; Hua, XIX/1, 246-248, 255-258.

43. Pero más tarde, en la tercera y cuarta conferencia, será ampliado a la región de los actos de conciencia que no se cumplen en relación a objetos mundanos o espacio-cósicos.

44. Sobre el problema de la empatía en el ámbito espacio temporal, cf. Hua XIII, §§ 4, 36, 38 y 39 (p. 115ss, 183ss, 187ss).

lógica[45]. El otro yo, que se encuentra en el campo de los objetos extraños, se da inicialmente como fenómeno empírico-mundano. Manifestándose en el tiempo objetivo, la donación empática puede ser ubicada en un punto específico de la corriente de vivencias del yo y, debido a esto, es susceptible de evocación, donde eventualmente puede ser identificado el ahora evocado con un ahora actual. Aquí hace su aparición el concepto «síntesis de identificación». Se hace uso del recuerdo y de una donación anteriormente actual ya cuando el otro vuelva a mí o cuando él sea el asunto ideal de un recuerdo[46]. Por lo tanto, en la empatía hay conciencia de síntesis de una unidad idéntica (lo mismo para todas las donaciones intencionales susceptibles de identificación)[47]. La reflexión fenomenológica ofrece un tipo de experiencia peculiar, en la que el yo se hace cargo de lo que le

45. En *ibid.* § 39, encontramos dos momentos profundamente distintos de la reducción; pero, debido a los intereses de esta conferencia, el análisis genético-temporal de la empatía no será abordado aquí.

46. La síntesis de identificación es ejecutada en el Yo. El Yo es unidad unificante. El concepto de lo Mismo fue utilizado por Husserl como su sinónimo. Por lo que el concepto de Yo puro también puede ser concebido como una mismidad absoluta. De esto último queda demostrada totalmente la corriente de vivencias en cada uno de sus momentos como una a través del «mí mismo», esto es, a través de la subjetividad. El Yo como lo Mismo significa mirar en su pureza no solo una instancia lógica (una identidad), sino el autopresente vivido de esto idéntico en su ejecución. De aquí resultan simultáneamente implicaciones metodológicas para la fenomenología. La consideración reflexiva de las vivencias capta esto así, como lo que «yo mismo» he llevado a cabo: en la consideración se revela la mismidad simultáneamente como una autodonación, esto es, como una accesibilidad originaria de lo Mismo para lo Mismo. Esta accesibilidad es esencialmente pasiva pues lo Mismo activo se experimenta, o bien, se muestra por sí mismo. Para la fenomenología esto significa que puede llegar a ser concebida según su posibilidad como una auto-interpretación de la vida de la conciencia. Esto determina también el contenido de la fenomenología: aquí la conciencia comprende cualquier estructura constitutiva pensable, es la interpretación de la autoconstitución llevada a cabo en la constitución, la interpretación de lo constituido en general. La fenomenología de lo Mismo coincide así con la fenomenología como tal. De esto resulta simultáneamente un propósito inherente a ella en tanto ciencia: en oposición a cualquier olvido de la objetividad mundana ella soporta una forma de la automeditación universal del hombre. Cf. Hua III/2, 105; Hua XIV/2, § 48; Hua I, §§ 9 (p. 46, 33 y 64).

47. El análisis es aún, en comparación con las obras aludidas, muy básico. Hay una extensión del problema en la tercera conferencia y creemos que no es por cuestiones superfluas. En ella Husserl ha establecido una tercera forma genérica: la estructura formal intersubjetiva *ego-alteri*. Gracias a ella los problemas de la intersubjetividad podrán ser analizados trascendentalmente.

acontece; a ello que puede volver a voluntad y esta seguridad fundamental es la que merece la denominación de conocimiento. Dicho esto, el pensar es susceptible de reflexión. Se ejemplifica entonces, en el análisis fenomenológico de las cosas espaciales percibidas, la importancia de las vivencias cumplidas en relación con la honestidad del filósofo que comienza. Ya implica una prueba del *ethos* del fenomenólogo el no establecer nada como verdadero que no esté dado originariamente a la vida *mía* de conciencia.

Con los ejemplos aludidos comprendemos de dónde han surgido conceptos como la conciencia de «cumplimiento», la multiplicidad de los «modos de aparecer», las perspectivas de las configuraciones, la reflexión fenomenológica con los momentos ínfimos y la multiplicidad de los modos de orientación, etcétera. Todos ellos sacados de las fuentes que le son propias a su manifestación. En resumen, todos estos casos de la percepción empírico-reflexiva tienen como núcleo el *ego*, pues él es el «centro» de atención, de toma de posición, de intencionalidad tendiente, de afecciones, etcétera.

Pero el primer campo del intuicionismo de la fenomenología, es decir, el campo inmanente de la intuición intelectual de sí mismo presenta un problema fundamental para la explicitación de las vivencias de las que participan las ciencias de hechos. Es el problema de la experiencia, que tendrá que ser tratada y construida conceptualmente a partir del análisis fenomenológico.

4. Del segundo momento del intuicionismo fenomenológico

Una ciencia eidética debe resistirse a incorporar cualquier resultado de las ciencias empíricas porque de ellas no podríamos obtener sino hechos fundados en hechos, pero no la fundación de los hechos en los que ellos se fundan (cf. Hua II/1, § 8). La fenomenología no debe conformarse con la mera cuantificación y suma de hechos que más tarde serán integrados en una nueva concepción. Debe partir de aquello que le es propio al objeto que exige comprobación. Para ello, debe describir cómo este y aquel adquieren desde sí mismos necesidad racional y, para lograrlo, hace uso de un descubrimiento que le es propio: la *epogé* y la reducción fenomenológica. Con ellas

queda fuera de juego todo dato objetivo, aquello que no pertenece al ámbito de la conciencia; pero también aquello que, en lo subjetivo, pueda todavía estar tomando como válido algo real, mundano o espacio-temporal. Si se ha comprendido su fundamento y se han evitado todas las confusiones de ámbitos de las cuales la metodología fenomenológica nos quiere preservar, entonces será fácil comprender el sentido de la fenomenología como ciencia de las idealidades de la conciencia intencional: la ciencia que solo es posible si se parte de la intuición adecuada, esto es, de la intelección inmediata. Esta intelección no es la que se nos da en la visión sensible, es la visión en general, la conciencia donatriz originaria de donde surge toda afirmación racional (cf. Hua II/1, § 19).

Si buscáramos un punto de partida común entre las ciencias empíricas y la fenomenología, encontraríamos que el material de las primeras son los hechos mundanos y que ellos, en tanto susceptibles de donación –lo hemos demostrado–, pueden ser captados egológicamente. De suerte que el análisis fenomenológico ya ha encontrado la forma donde los hechos egológicos mundanos pueden ser analizados, esto es, la forma *cogitatum*, como una de las partes que constituyen el ámbito de la intencionalidad *ego-cogito-cogitatum*, al que ya hemos aludido. En el *cogitatum* se nos revela la base donde el *cogito* capta sus *cogitationes* fácticas y gracias a tal forma peculiar podremos entonces captar hechos trascendentes en el ámbito de la conciencia[48]. Esto nos conduce a la intuición egológica de esencias, el segundo momento del intuicionismo fenomenológico[49].

Que las *cogitationes* sean consideradas los primeros datos absolutos no es algo que podamos dejar pasar desapercibido; antes bien, tendríamos que establecer qué es aquello que podemos hacer con estas primeras verdades. Ya hemos dicho que lo dado a la conciencia pertenece indiscutiblemente a ella, pero ahora es necesario estable-

48. En lo que atañe al punto de partida de la meditación cartesiana sobre la duda, Husserl establece lo que sigue: «el ser de la *cogitatio* y el ser de las vivencias es indudable mientras estamos en lo vivido y en su simple reflexión; lo captado y el tener intuido reflexivamente de la *cogitatio* es ya un conocimiento pues las *cogitationes* son las primeras donaciones absolutas»; cf. el «Gedankengang der Vorlesungen» de Hua II, 4.

49. Cf. *Silabario*, parte II, 123, n. 14.

cer qué nos ofrece en relación con la fundación de la fenomenología como ciencia. Los datos fundados subjetivamente son susceptibles de sentido y valor cognitivo pues, como expondrá Husserl, si yo veo un ente al cual puedo regresar voluntariamente, este ente ideal es mío. Este es un dato de valor epistemológico. Pero en este «regresar» a un dato seguro, indudable, se legitima todavía un nuevo acto de conciencia que nos provee de nuevos movimientos que tendrán el mismo valor que el primero. La rememoración es aquí un acto de conciencia ideal y legítimo. Con esto obtengo una forma gracias a la cual puedo identificar seres que han aparecido en el flujo de las vivencias y la forma objetiva de este acto –se dice allí–, es el tiempo inmanente. Gracias a él y a la rememoración puedo identificar seres surgidos en el flujo temporal.

Pero este acto de retornar una y otra vez a un ser identificado en el tiempo subjetivo supone que entro en relación con «seres en sí» y con hechos «egológicos» que suponen objetividad; este nuevo dato me ayuda a superar el problema de la percepción y del recuerdo fugaz y, a su vez, gracias a estas objetividades, he podido encontrar un ámbito de coincidencia con las ciencias empíricas. Y es aquí donde se presenta el problema fundamental: si el primer dato es la *cogitatio* y pertenece al reino de la subjetividad y, por añadidura, es inmanente, y el conocimiento de las ciencias objetivas hace uso de entidades trascendentes fundadas en la percepción espacio-cósica, ¿cómo obtiene la experiencia la apodicticidad de los datos fenomenológicos?, esto es, ¿cómo podemos llevar a aclaración fundamental el concepto natural de experiencia para elevarlo al reino de las apodicticidades trascendentales?

Según todo lo anterior, deberíamos estar seguros de que cada reflexión surgida de las fuentes psicológico-naturales o científico-empíricas da origen a reducciones fenomenológicas posibles y a aprehensiones y estructuras de fenómenos egológicos. Pero el análisis fenomenológico de hechos concretos no puede llegar a su objetivo, a la descripción adecuada y apriórica, si antes no ha adquirido una limitación esencial. ¿En qué consiste esta limitación? En los análisis de las tradiciones sensualistas está co-puesta la consideración de que en la experiencia los sentidos están convocados a un

enlace actual con ciertos objetos concretos, esto es, que la experiencia es un movimiento de las sensaciones limitado a un objeto que se agota en él. Dado este estado de cosas, ¿qué podría aportar la fenomenología? El análisis fenomenológico ya ha dado un paso frente a tal problemática con la consideración del horizonte de referencia al que manda de suyo *todo objeto intencional*. Así, se abre el campo de experiencias a un ámbito de análisis intencionales donde los objetos potencialmente intencionales no son clausurados a partir de una percepción actual. El complejo de fenómenos no actuales queda ontológicamente abierto y el análisis particular que exigen estos estará en adelante íntimamente ligado con la vida mundana del yo. Sin embargo, aún no contamos con los medios precisos para explicar esta apertura radical.

Hasta aquí solo podríamos decir que la limitación del concepto de experiencia deber ser puesta a prueba fenomenológicamente para explorar si su constitución puede ser considerada como principio apodíctico de toda cientificidad. De ahí que tengamos que realizar una extensión del concepto de experiencia donde este no se limite a la percepción efectiva. Para realizar esta tarea tomaremos como ejemplo paradigmático el ámbito precientífico natural ya como reino de donaciones ingenuas donde el ego trascendental evita un regreso al infinito y, con ello, una metafísica especulativa. Se nos impone la pregunta: ¿cómo es posible la primera distinción entre lo mundano y el dato efectivo de conciencia si la conciencia es conciencia de toda objetividad intencional? Esto vendría a decir que es perfectamente concebible que exista una precomprensión del yo natural anterior a la reflexión fenomenológica y, si esto es así, que ella vendría a fundar en última instancia el intuicionismo egológico, pues su singularización estaría fundada en aquella.

Entonces, ¿cómo se produce originariamente el yo trascendental si este se encuentra primeramente en una vida de conciencia ingenua? Husserl dirá que los momentos fenomenológicos no son demostrables solo como momentos efectivos del *cogito*, ni como momentos ideales en el *cogitatum*, sino que también es necesario *hacer del yo el tema propio de las descripciones* (cf. CL 2, 53). Hasta aquí la descripción del campo intencional de la subjetividad trascenden-

tal no aclara el problema de la conciencia individual y mucho menos el problema de su individuación. Para aclarar estas dificultades tenemos que hacer uso del estudio que Husserl ha realizado acerca de la imaginación y la fantasía. El análisis del yo que fantasea ha llevado a Husserl a distinguir la rememoración de la reproducción fantasmática[50]. Esta distinción está apoyada en la dimensión temporal del recuerdo que no solo es manifiesto en la actitud natural, pues también es susceptible de ser pensada en el campo trascendental. A la conciencia reproductiva pertenece necesariamente una intención actual, mientras que la reproducción fantasmática es una presentificación de algo inactual. En otras palabras, en la intención actual del recuerdo, el recuerdo es ejecutado en relación al presente por lo que la reproducción fantasmática carece de la relación entre la conciencia reproductora y la conciencia de actualidad que le es propia al recuerdo[51]. Esto es, la conciencia fantasmática no pone nada real, ya que no se conduce a ninguna actualidad.

Según Husserl, la fantasía, como modalidad de la evocación, solo es reproducción donante pero no creadora[52], por lo que el recuerdo y la fantasía tienen como diferencia radical la distinción entre aquello que ha sido vivido efectivamente y lo que no ha sido vivido aún (y nada de esto entra en conflicto con los datos captados en actitud natural). De acuerdo con esto, el yo experimenta una modalidad de su ser en el recuerdo y en él se expande la posibilidad de su identificación. Gracias a él podemos retroceder hacia una región intraspasable que evite que nuestra meditación se torne infinita pero también que nos ayudará a poner el carácter fundamental del yo que se sabe a sí mismo. Así, partiendo de hechos espacio-temporales y naturales, de los cuales parten las ciencias empíricas, la fenomenología ha lo-

50. Cf. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, ed. Rudolf Boehm, Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1969 [Hua X], 316: «El recuerdo no es la conciencia de imagen sino algo totalmente distinto».

51. Cf. Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, ed. Eduard Marbach, 1980 [Hua XXIII], 253: «cada recuerdo intuitivo incluye la reproducción pero es más que una simple reproducción; es un acto fundado, una reproducción de una impresión».

52. Cf. *ibid*., 575.

grado la descripción de los actos de la conciencia, de sus vivencias, describiendo idealidades, esencias y traspasando la mera donación actual; solo gracias a ello es una ciencia eidética. De esta manera podemos afirmar que la fenomenología como ciencia eidética consiste en el estudio de las esencias de los fenómenos psíquicos, esto es, de las esencias referidas en las vivencias de conciencia. Por lo tanto, no se deja regir por las condiciones mundanas de sus objetos de estudio, trasciende las leyes empíricas que dictan el comportamiento espacio-temporal-natural de los objetos. Ha retrocedido hacia las formas ideales subjetivamente fundadas y, por ello, ha establecido que su descripción solo está dirigida a lo universal y a lo que le es propio a toda entidad susceptible de experiencia; describe lo que es posible universalmente y no se agota en ejemplos concretos (pero puede encargarse de ellos elevándolos a su donación universal); y, puesto que procede así, comprueba el ser de lo dado con objetividad y apodicticidad[53].

Llegados a este punto, podemos decir que en los actos de conciencia, inmanentes, donaciones que se dan correlativamente a la conciencia, la fenomenología funda el conocer subjetivo como vivencia de aquello que aparece dado a la experiencia, y que este darse efectivo es la forma universal bajo la cual todo objeto de experiencia es evidente y que en su modo peculiar de aparecer aquello que se da se ha dado en el ser que le es propio. Por todo esto, la fenomenología accede inicialmente al ser en su aparecer y, en tanto que todo aparecer es un darse a algo constituyente, accede al sentido de la

53. Comparándose con otras filosofías trascendentales, la fenomenología determina el lugar que le es propio, podríamos decir, en la historia de la filosofía; se separa, implícitamente, del kantismo y de sus lectores posteriores (especialmente en la tercera conferencia). La importancia de estas conferencias para los neokantianos es un dato fundamental al respecto; cf. la carta de Paul Natorp a Husserl del 30 de octubre de 1922. En ella le dice: «Espero y deseo en verdad que usted permita imprimir sus cuatro conferencias celebradas en Inglaterra. En este momento hace falta una breve exposición de su propuesta general» (Hua Dok III/5, 160). Sobre la diferencia entre la filosofía trascendental kantiana y la fenomenología trascendental, cf. Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, La Haye 1964. Un trabajo más reciente sobre el tema es Kyeong-Seop Choi, *Unterwegs zum Dialog mit den Wissenschaften: Phänomenologische und neukantische Wissenschaftsauffassung und Wissenschaftauslegun*, Königshausen und Neumann, 2007.

conciencia como inseparable de sus vivencias; por este motivo, ella merece la denominación de ciencia eidética, esto es, la ciencia de la intuición egológica de esencias donde la experiencia coincide con la evidencia.

Gracias a lo anterior, ella es compatible con la *mathesis universalis*, sin embargo, en tanto que se ocupa de los contenidos ontológicos de las leyes objetivas, puede pensarse a sí misma como *mathesis universalissima* (cf. CL 4, 112, n. 12); ya que no es meramente formal, abarca actos de conciencia que no hacen únicamente mención de entidades ideales. Siempre adquiere un compromiso ontológico con lo dado en evidencia. En los análisis fenomenológicos de hechos empíricos, realizados en múltiples ejemplos, logramos distinguir entre los actos que suponen objetos ideales y aquellos que son meramente reales y que, por ello, son susceptibles de ser analizados desde ontologías regionales. Gracias a esta captación, el *eidos* universal de los entes cumple con la tarea de mostrar la verdad universal de los entes particulares.

A partir de aquí ya no estarán solos, pues han sido descritos desde aquello que les constituye originariamente, es decir, en virtud de esto podrán ser objetos de una ciencia universal. De manera que la fenomenología, en cuanto ciencia eidética, distinguiéndose en su profundidad de las ciencias empíricas, comprende todo tipo de seres imaginables; pero no lo hace dogmáticamente, sino que sigue el principio de la desconexión de todo aquello que no puede fundarse con evidencia.

Gracias a la *epogé* puede distinguir el ámbito que le es propio a su objeto y, con ello, establecer la región ontológica a la que pertenecen los fenómenos de los que se ocupa. Describe, a partir de aquí, desde los dominios que son propios a los entes y los conserva en la naturaleza que les es propia. Otorga, fundamentalmente, aquella universalidad que las ciencias de hechos no pueden dar a los objetos de los que se ocupan y con ello hace de toda comprobación una descripción científica totalmente nueva que no es susceptible de duda. Gracias a esto la fenomenología como ciencia eidética podrá ser considerada «la madre de todas las ciencias».

5. De las posibilidades universales y del futuro de la fenomenología

El γνῶθι σεαυτόν ha sido reconstruido fenomenológicamente y ahora es comprendido como un conocer que conoce radicalmente el lugar donde se funda en último término el conocimiento. El intuicionismo inicial del *ego cogito* no podía dar cuenta, sin una estructura en la que se sostuviera, de aquellos fenómenos de los que se ocupan las ciencias empíricas hasta no haber demostrado que la forma *ego-cogito-cogitatum* corresponde a toda vida de conciencia y, por ello mismo, a la vida de la conciencia universal.

Gracias a esto sabemos que la intencionalidad no es una característica peculiar de la conciencia, sino que viene a ser su definición. Capta idealidades que, ya purificadas y apodícticamente mostradas, permiten ponernos en relación con las posibilidades egológicas puras, con sus formas esenciales y con sus leyes generales. En otras palabras, solo podremos acceder al reino de lo universal cuando hayamos fundado el sentido de lo particular y hayamos captado su esencia y estructura. Solo así comenzaremos a acercarnos al ámbito de la fenomenología trascendental como filosofía primera. Ella se conecta con las ciencias especiales, pero no lo hace como una comprensión de cada una de ellas; más bien, funda cada una de las regiones del ente de las que ellas se ocupan aisladamente (y esto sirve tanto para las ciencias de hechos como para las ciencias de idealidades), pues las recorre en la esencia que le es propia. Retrocede a la génesis de los conocimientos y por ello saca las experiencias de su aparecer actual enlazándolos con el flujo temporal viviente y, de esa manera, afirma su sentido, su ser y su objetividad.

Las percepciones de las que hace uso el análisis fenomenológico ya no son la percepción de un objeto, por ejemplo, «casa», o la percepción del «rojo» en un objeto espacio-temporal, sino actos de conciencia relativos a actos de los que el yo está completamente persuadido, ya que han sido confirmados constitutivamente. Con todo esto, ha quedado progresivamente establecido que las apariciones son, gracias a la unidad unificante del yo, susceptibles de unificación y, como es sabido, la unidad de las apariciones conduce

al problema de la constitución, esto es, que la unidad de unas manifestaciones necesarias que copertenecen a una serie de apariciones puede ser captada teórica o intuitivamente, pues entre lo que aparece como unidad, el yo, y lo que aparece como múltiple, sus correlatos y sus modalizaciones específicas, hay una correlación legítima: la donación intencional. Sabemos también que toda vivencia real supone una unidad temporal que se constituye en la conciencia fenomenológica del tiempo; en él es comprendida una unidad como unidad de sentido (ser en sí, ser objetivo, etcétera) que puede ser identificada en la corriente de vivencias.

Husserl nos condujo a esta reflexión a partir de la descripción del recuerdo y la fantasía como actos puros de conciencia, para entonces establecerlas como posibilidades puras que hacen uso del tiempo. Y si preguntáramos, ¿hacia dónde nos lleva esto?, tendríamos que contestar: después de haber establecido la región general del ser y su diferencia con las ontologías regionales, Husserl ya puede analizar los contenidos de conciencia sin acudir a ningún dato empírico, y solo después de este momento nos encontramos en el nivel de las *cogitationes* purificadas. Por ello, la reflexión retorna a los análisis de las *Investigaciones lógicas*[54]. Este nuevo movimiento nos hace retroceder a los límites del psicologismo, pero ahora para establecer las diferencias esenciales entre el ámbito de las leyes lógicas puras y el ámbito de las leyes psicológicas[55].

Dicho con otras palabras, superadas las regiones ónticas de los entes y neutralizadas las vivencias de su herencia espacio-temporal y de sus casos singulares[56], nos conducimos al ámbito de las posibilidades puras de conciencia, donde entramos en relación con el yo posible, la conciencia posible, la objetividad intencional posible, esto es, con las universalidades o posibilidades puras bajo las cuales están incluidos todos los seres susceptibles de conocimiento (siempre que ya hayan sido purificados). Solo con esta nueva ascensión podremos captar y comprender en su método evidente la

54. Cf., Hua XVIII y Hua XIX, especialmente Investigación Tercera e Investigación Quinta. Cf., *Silabario*, parte IV, 129.
55. Cf., Hua XVIII.
56. Cf., Hua XIX, especialmente Tercera y Quinta Investigación.

esencia que le es propiamente absoluta a la conciencia en general y las correlaciones en general en sus posibilidades de esencia y en sus necesidades de esencia[57].

Dicho esto, destaca el carácter apodíctico de la subjetividad trascendental que, ahora, ya puede comenzar a ser descrito universalmente[58]. Ya no nos ocupamos de la conciencia de un yo singular, sino de la conciencia en sí misma y de los modos que le son propios en general. Por ello, el retroceso a las *Investigaciones lógicas* toma un sentido nuevo; gracias al comienzo en el mundo natural y a la operación metodológica de la *epogé* y la reducción ya hemos respondido al problema del género de los entes que están constituidos inicialmente de un modo natural y el género del ser de aquello que constituye estos entes trascendentalmente[59].

Ahora nos ocupamos de los actos de conciencia, de las vivencias intencionales y de sus contenidos, de las correlaciones intencionales inmanentes, de la multiplicidad de las vivencias, de la legitimidad de sus donaciones, etcétera. Descubrimos inmediatamente que todo correlato se cumple bajo las legitimidades que la fenomenología –ahora carente de formas fácticas múltiples– ha descubierto, y que toda investigación de esencias que quiera llegar realmente hasta el final tiene que hacer uso de las legitimidades fenomenológicas, si no quiere mantenerse en un estudio ingenuo. Que toda fenomenalidad susceptible de verdad acuda retrospectivamente a la fenomenología trascendental comprueba el carácter de la fenomenología como la primera de todas las ciencias, pues ella abarca todos los momentos específicos del campo primero de la conciencia como fuente de legitimidad de toda investigación de esencias.

Resumiendo, podríamos finalmente confirmar que estas conferencias comienzan a establecer «el sistema general de la filosofía fenomenológica que procede del *ego cogito*» y lo hacen de cara a

57. Cf., *Silabario*, parte III, 126.
58. En todos los actos de conciencia (reflexivos, no reflexivos, correlativos, vividos, etcétera) está co-mentada la subjetividad, ahora, trascendental.
59. Sobre la distinción del género de los actos de intención y el acto de reducción como entrada al ámbito trascendental, cf. los comentarios de E. Fink en Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, The Hague 1976, 59-60.

la situación de la filosofía misma[60]. Esta exposición estuvo siempre orientada –lo hemos visto– hacia la «idea de la filosofía» en tanto ciencia universal y método radical de todo filosofar[61]. Comenzó con la radicalización del nuevo comienzo y pronto se dirigió a la tematización de la doctrina fenomenológica de las esencias y fue establecida después de haber demostrado dónde yerran las ciencias empíricas[62]. Con ello se ha abierto un campo de investigación fenomenológico de posibilidades egológicas puras. Allí hemos observado que la forma *cogito-cogitatum* –ya presente en *Ideen I*– comprende nuevos momentos egológicos que se extienden a una forma más originaria, es decir, la del *ego-cogito-cogitatum*[63], que no vendrá a ser otra, como se dirá más tarde en *Krisis*, que la de la identificación de la conciencia con la vida. Gracias a esta forma genérica tripartita se ha podido aclarar progresivamente el sentido de la fenomenología trascendental como, utilizando una imagen cartesiana, el tronco de donde surgen todas las ciencias.

En la tercera conferencia hemos hecho uso de lo obtenido hasta aquí y, como hemos apuntado ya, comenzamos con la radicalización fenomenológica del γνῶθι σεαυτόν como forma originaria del conocimiento trascendental, como autoconocimiento verdadero. Gracias a ello podremos establecer que el conocimiento buscado debe coincidir con toda operación de la razón[64] y que la disposición personal hacia la ciencia última, motivo indisociable de la fenomenología, cumple con los motivos de la protofundación de la filosofía.

Expuesto de un modo muy básico, hemos intentado extraer el sentido de los insuficientes análisis sobre la constitución, la intencionalidad y la temporalidad dirigidos frecuentemente, en la segun-

60. Cf. carta de Husserl a Bell del 14.5.1922, Hua Dok III/3, 39ss.
61. *Ibid.*, 44.
62. Esto es lo que hemos visto en la primera y segunda conferencia.
63. Cf. Elisabeth Ströker, «Einleitung» a Hua I, XXIIIss. Del mismo tomo, cf. «Textkritischer Anhang», 232, en especial el añadido a las Conferencias de París (p. 21 del original alemán): «Esto [la unidad de las corrientes de vivencias] siempre se mueve dentro del marco general de la tipología peculiar que pertenece al triple título: *ego-cogito-cogitatum*; a lo que pertenece lo universal, aquello de lo que nosotros mismos podríamos hablar, como por ejemplo, de lo universal de la síntesis».
64. Cf. Berndt Goossens, *Einleitung des Herausgebers*: Husserl-Studies 16/3 (1999) 188.

da y tercera conferencia, a los problemas de la intersubjetividad y las cenestesias[65]. Ellos habrían de servir para comprender lo que en la última conferencia se establece, y que ya venía indicándose desde la introducción a las conferencias, es decir, el lugar de la fenomenología como lógica y sistema de todas las disciplinas aprióricas susceptibles de ser abarcadas por la fenomenología trascendental[66]. Las difíciles reflexiones allí vertidas deben ser contrastadas con una obra mayor, la *Lógica formal y lógica trascendental*, pues algunas de estas reflexiones se han retomado y perfeccionado allí[67].

La fenomenología aparecerá aquí como la ciencia que da la norma a las ciencias particulares y, por ello, como la lógica de estas mismas. Esta normatividad consiste en abrir el mundo especial en el que se encuentra de suyo la ciencia peculiar, para otorgarle la posibilidad de preguntarse por la legitimidad del conocimiento; de este modo, su operación cognitiva abandonará su ámbito ingenuo. Al mismo tiempo, la fenomenología ayuda a liberar el conocimiento de su tecnificación, de ser sometido a los intereses particulares de una u otra ciencia, para entonces comprender el ámbito del conocimiento como conocimiento verdadero. Gracias a ella aquellas pueden sostenerse en una investigación de esencias dentro de su propia ontología regional. Es por esto que ella se da el nombre de «Filosofía primera» y puede otorgarle el título de filosofías segundas a aquellas.

Bien entendida, esta distinción de regiones cognoscitivas, que operan ahora con la razón, no significa un sometimiento de las ciencias especiales, de sus principios y sus normas a las pretensiones de la metafísica clásica, según un desafortunado diagnóstico contemporáneo; más bien, es el resultado programático, que ha avanzado progresivamente, de los fines ya mencionados desde el principio: lograr la unificación orgánica de todos los saberes científicos en una ciencia capaz de ser primera y universal y servir de norma gnoseológica última para que ellas puedan fundar por sí mismas sus propios

65. La falta de análisis más profundos en las conferencias también fue notada por Husserl, especialmente en lo que atañe al problema de la intersubjetividad. Cf., carta de Husserl a Bell de 13.12.1922, Hua Dok III/3, 44.

66. Cf. carta de Husserl a Bell del 14.5.1922, Hua Dok III/3, 50.

67. Cf. Berndt Goossens, *Einleitung des Herausgebers*, 188-189.

conceptos y principios. Esta referencia de las ciencias particulares, ocupadas de sectores específicos del ser, a la fenomenología –lograr su exposición efectiva y alcanzar los medios de su fundamentación– es la tarea de la fenomenología del futuro. Una tarea que comienza con la libre decisión del filósofo principiante por avanzar en conocimientos sacados de las fuentes últimas del conocimiento y que supone, en la libre adquisición de tal responsabilidad, estar dispuestos a asumir el esfuerzo que supone pensar radicalmente.